Ionuț Vlădescu

Ontologia Timpului ca sens spre Eternitate

Ontology of Time as meaning towards Eternity

Presa Universitară Clujeană

IONUȚ VLĂDESCU

ONTOLOGIA TIMPULUI
CA SENS SPRE ETERNITATE

•

ONTOLOGY OF TIME
AS MEANING TOWARDS ETERNITY

Această lucrare este apărută cu binecuvântarea
Preasfințitului Părinte Episcop Galaction,
Episcopul Alexandriei și Teleormanului

Ionuț Vlădescu

ONTOLOGIA TIMPULUI CA SENS SPRE ETERNITATE

•

ONTOLOGY OF TIME AS MEANING TOWARDS ETERNITY

Ediție revizuită și adăugită

Presa Universitară Clujeană

2024

Referenţi ştiinţifici:

Pr. Prof. univ. dr. Valer Bel

Pr. Prof. univ. dr. Ioan Alexandru Tofan

Pr. Conf. univ. dr. Ion Stoica

ISBN 978-606-37-2192-2

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro

Cuprins

Cuvânt înainte

Tradiţia vie a Bisericii ne oferă înţelegerea timpului nu doar având semnificaţia de *cronos*, ca succesiune a unor secvenţe temporale, ci ca timpul asumat în calitate de *kairos*, de timp binecuvântat şi privilegiat, pentru înnoirea şi transfigurarea existenţei, ca şansă de sesizare a prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu în istorie şi în existenţa concretă a fiecăruia dintre oameni.

Prin înomenirea Fiului veşnic al lui Dumnezeu, viaţa veşnică a intrat în timpul trecător al lumii şi al vieţii noastre, deschizându-l spre eternitate, ca mod de existenţă nefragmentată şi netrecătoare, ca plenitudine de viaţă în comuniunea cu Dumnezeu-Sfânta Treime, scopul ultim al vieţii noastre. În conştiinţa şi experienţa Bisericii, timpul trecător trebuie folosit de om pentru comuniunea lui cu *Dumnezeu – Creatorul, Cel netrecător şi veşnic.*

În această perspectivă, timpul trăit departe de Dumnezeu poate fi răscumpărat prin credinţă, pocăinţă şi fapte bune, aşa cum ne îndemnă Sfântul Apostol Pavel când zice: „*Răscumpărând vremea, căci zilele rele sunt*” (*Efeseni* 5, 16). Fiecare clipă a vieţii umane poate constitui o şansă de comuniune a omului cu Dumnezeu şi cu semenii. Astfel timpul devine o *măsură a creşterii sau devenirii spirituale a omului în comuniunea cu Dumnezeu Cel veşnic viu.*

Chemarea Mântuitorului Iisus Hristos: „*Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine*” (*Apocalipsa* 3, 20), oferă perspectiva asumării timpului ca interval între chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul liber al omului, aşa cum preciza sugestiv Părintele Dumitru Stăniloae: „Timpul înseamnă pentru Dumnezeu durata aşteptării între bătaia Sa la poartă şi fapta noastră de a deschide. El nu intră cu forţa în inima oamenilor. Timpul implică în acest sens şi libertatea şi respectul acordat de Dumnezeu creaturilor conştiente. Unirea cu El în iubire nu se poate realiza fără răspunsul liber al oamenilor la oferta iubirii Sale. Dar Dumnezeu, aşteptând, trăieşte timpul fără să uite de

eternitatea Sa”.[1] Cu alte cuvinte, Dumnezeu îl caută mereu pe om cu o iubire smerită, şi de aceea adesea neobservată, şi aşteaptă mereu răspunsul credinţei noastre.

Lucrarea d-lui Ionuţ Vlădescu oferă, dincolo de o informare bogată despre înţelegerea timpului în istoria omenirii şi în conștiința Bisericii, şi un prilej de meditaţie asupra faptului că viaţa pământească este premisa necesară a harului comuniunii cu Dumnezeu în veşnicie.

Pr. prof. dr. Valer Bel,
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babes-Bolay” Cluj-Napoca

---

[1] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 191-192.

Prefaţă

Tot ce există în lume începe cu o chemare şi cu un dar făcute în timp şi în spaţiu. Dacă ne gândim bine, timpul şi spaţiul nu sunt entităţi de sine stătătoare, sunt dimensiuni ale existenţei create aflată într-o permanentă mişcare. În lume nu există nimic static. Exceptând existenţa lui Dumnezeu care *acelaşi este permanent, într-un prezent continuu*, celelalte existenţe „toate vin şi toate trec". Întrebare este: de unde vin şi spre ce se îndreaptă? Şi, de ce vin în existenţă dacă, totuşi, nu rămân? Dacă vin din neant şi din hazard şi se îndreaptă grăbite spre ele, înseamnă că nu există sens în lume. Ori, lumea este plină de sens, de frumuseţe, de farmec şi de taină, bineînţeles, depinde de mintea care percepe măreţia şi taina şi de ochii care o privesc umplând mintea de lumină şi inima de bucurie. Fascinaţia este atât de mare încât Faust nu s-a putut stăpâni să nu exclame: „rămâi clipă că eşti prea frumoasă"! Ori, clipa ca unitate de timp este frumoasă sau viaţa, existenţa ca atare reflectă frumuseţea *Desinger*-ului ei veşnic în efemeritatea timpului care se revarsă în veşnicie? Opţiunea vă aparţine!

Părinţii Bisericii şi teologii creştini afirmă că toate vin de la Dumnezeu prin chemarea şi harul lui şi se întorc iarăşi la El prin conlucrarea noastră în calitate de conştiinţă de sine a lumii cu misiunea de a o sfinţi, transfigura şi înveşnicii în Hristos. Omului care le asumă pe toate în sine i s-a dat un timp al purificării şi iluminării în Hristos şi prin Hristos. Începând cu Întruparea Logosului, timpul a dobândit o semnificaţie nouă, a devenit timpul mântuirii care ne poartă spre Împărăţia lui Dumnezeu, înveşnicindu-ne. De aceea, valoarea timpului este inestimabilă.

Una dintre marile dileme ale filosofiei şi teologiei o constituie însăşi relaţia dintre creat şi necreat, inteligibil/spirit şi sensibil/materie, timp şi veşnicie de care se preocupă însuşi autorul lucrării de faţă şi, fireşte, ar fi mai corect să vă îndemn să o citiţi ca să vă folosiţi personal, decât să v-o prezint prin câteva gânduri năieri.

Tot ce se petrece cu viaţa omului implică factorul existenţial numit timp, care este în primul rând mişcare într-un anumit spaţiu dat. Definiţiile şi modurile în care a fost înţeles timpul filosofic, ştiinţific sau teologic, nu pot conceptualiza într-un mod cât mai exhaustiv această temă a timpului sau a trecerii ireversibile a timpului în veşnicie (p. 258).

Pentru unii oameni, timpul trece repede, pentru alţii timpul trece greu, depinde de starea de spirit şi de activitatea în care sunt prinşi, de gradul de stres, de gradul de dificultate, de cantitatea activităţii pe care o desfăşoară şi de calitatea vieţii lor, însă, întotdeauna este cert pentru toată lumea: timpul trece. Oare, aşa să fie? Sau noi suntem, în realitate, cei care trecem şi timpul rămâne acelaşi? Se spune că timpul lasă urme care se citesc nu numai pe frunţile oamenilor, în existenţa umană, ci chiar în întreaga făptură. Apărem în timp, timpul trece peste noi, lasă semnele sale intrând fie în noi dispărând în amintire, fie provocând timpul ce va urma ca anticipare.

Autorul lucrării de faţă încearcă să răspundă unei întrebări esenţiale: care este raportul dintre timp şi veşnicie trecând prin modul în care timpul a fost înţeles în filosofia greacă, apoi în gândirea Sfinţilor Părinţi şi ajungând în gândirea contemporană.

Timpul existenţial este prezentat având începutul în actul creaţiei (p. 92), având un caracter eminamente antropologic prin raportarea la veşnicie (p. 121). În Dumnezeu nu există timp şi nimic temporal, de aceea numai făpturile care există în timp sunt destinate schimbării; Dumnezeu, necreatul care creează şi susţine întreaga creaţie, intră în timp prin lucrările Sale, ca energii necreate, ca acţiuni ale Logosului, cuvinte plasticizate ale Raţiunii supreme, materializate în creaţie şi în tot ce ne înconjoară şi în acelaşi timp, transcende totul rămânând mai presus de toate, chiar şi de timp şi spaţiu.

Timpul apare odată cu lumea, este o dimensiune a creaţiei însă este legat de veşnicie. Creaţia este chemată în existenţă, de Dumnezeu,în timp şi prin timp este destinată înveşnicirii prin om. Timpul, astfel, devine condiţia înaintării spre Dumnezeu. Începutul, Big-Bangul ştiinţei sau „*La început...*” al teologiei, marchează momentul atemporal în care veşnicia şi vremelnicia se întâlnesc prin voia lui Dumnezeu, care este mai presus de timp. Lumea,prin voia şi Cuvântul „*să fie lumină...”*, este chematăîn existenţă prin creaţia în timp şi sfârşeşte cu intrarea ei în eternitate prin Învierea lui Hristos, asumată

de omul care se îndumnezeieşte înaintând prin timp spre veşnicie sau Împărăţia lui Dumnezeu.

Din punct de vedere *filosofic*, timpul este „*o categorie filosofică care desemnează durata, succesiunea şi simultaneitatea proceselor*”, „*un flux neîntrerupt, ireversibil, care nu poate curge decât întro singură direcţie*”. Este, deci un continuu, în care evenimentele se succed de la trecut, în prezent spre viitor şi în cadrul căruia se desfăşoară toate procesele din natură. Timpul în ultimă fază, aparţinând de existenţa umană nu poate fi conceptualizat exhaustiv, ci poate fi trăit, perceput prin simţuri şi în simţuri. *Totul curge, nimic nu rămâne neschimbat*, spune Heraclit. Această vorbă arată că timpul trece producând schimbări în existenţele prin care trece. *Nimeni nu se scaldă în apa aceluiaşi râu de două ori*, acelaşi Heraclit, vrea să spună, că datorită timpului, nici râul, nici omul nu mai sunt aceeaşi care s-au întâlnit prima dată.

Psihologul logoterapeut, Viktor Frankl, vorbeşte despre o deformare a timpului psihologic în suferinţa cauzată de incertitudinea faptului de a prinde următoare zi în viaţă sau de a sfârşi în camera de gazare, iar noi creştinii trebuie să considerăm fiecare zi „un dar de la Dumnezeu”, care te obligă la multă seriozitate şi responsabilitate, ca de altfel, orice dar primit.

După Creştinismul răsăritean, timpul face parte din creaţia lui Dumnezeu, ca moment al apariţiei lumii, a materiei. Începutul este legat de sfârşit şi se concretizează în prezent. Cauzalitatea aduce noţiunea de timp. Timpul poartă posibilitatea veşniciei, datorită Creatorului care este Dumnezeu, intersubiectivitatea de dragoste şi de „mişcătoare nemişcare”faţă de creaţie,cum afirmă şi Sfântul Maxim Mărturisitorul (p. 176). „*Apariţia creaţiei indică prima unire a veşniciei lui Dumnezeu cu timpul*”, cum remarca profesorul Stăniloae. Timpul ca şi lumea nu durează prin sine, nu au scop în sine pentru sine, ci din voia liberă, iubitoare, creatoare şi proniatoare a Cuvântului lui Dumnezeu Întrupat pentru ca omul să îşi împlinească în el sensul existenţei. Lumea nu e eternă prin ea însăşi, ci prin voia şi harul lui Dumnezeu (p. 59). Eonul devine timp când apare creaţia cu mişcarea ei şi timpul devine eon când creaţia se opreşte din mişcarea ei.

Timpul începe odată cu lumea creată, acest fapt este clar pentru creştini şi de la sine înţeles pentru teologi. Timpul lui Dumnezeu

este prezentul continuu, unde faptele trecutului cad mereu în viitorul eshatologic al Bisericii care este un Alfa şi Omega continuu al Împărăţiei lui Dumnezeu care nu va „*cădea niciodată*". Suntem părtaşi la eternitatea lui Dumnezeu prin energiile necreate, având posibilitatea să devenim dumnezeu prin har, prin milostivirea şi dragostea lui Dumnezeu faţă de noi, Cel ce ne-a căutat şi caută la inima noastră pentru a ne da posibilitatea de a ne cunoaşte mai mult şi de a ne descoperi mai mult.

Timpul ca mişcare în interiorul creaţiei nu înseamnă altceva decât mişcarea făpturilor cu un scop bine stabilit: să ajungem la nemărginire şi la trăirea timpului ca mişcare necircumscrisă. Astfel, după ce va trece din această lume către Dumnezeu, firea „*va avea o stabilitate pururi în mişcare şi o identică mişcare stabilă, săvârşită etern în jurul Aceluiaşi, Unul şi Singur*" (Sfântul Maxim, Răspunsuri către Talasie).Această perspectivă a timpului presupune şi ideea de epectază, care se regăseşte cu precădere la Sfântul Grigorie de Nyssa şi se referă de fapt la progresul nesfârşit al omului în desăvârşire. Totul este un început veşnic şi noi trecem din început prin începuturi veşnice, purtaţi de harul lui Dumnezeu. În comentariul la Cântarea Cântărilor, Sfântul Grigorie face o precizare în legătură cu etapele cunoaşterii lui Dumnezeu. „*Marelui Moise, a început să i se arate Dumnezeu prin lumină (διάφωτός). După aceea îi vorbeşte prin nor (διάνεφέλης). Apoi, după ce a devenit mai înalt şi mai desăvârşit, vede pe Dumnezeu în întuneric (ἐνγνόφω)*".

Pentru lumea modernă consumistă, timpul a ajuns să fie comercializat, timpul costând bani; putem spune că în ultimă instanţă,omul,plăteşte totul cu „timp". Timpul pare că nu îi mai ajunge astăzi, are impresia chiar că s-a micşorat ziua. Prezentul nu îl mai trăieşte pentru că nu are timp, ori tocmai asta este problema: să fii prezent în prezent, în fiecare fracţiune de secundă dintr-o secundă, să îţi asumi responsabilitatea libertăţii şi să ai timp şi pentru tine, şi pentru toţi, pentru că... este *timp pentru toate sub soare*, cum se spune la Ecleziast... dacă vrei.

Sunt unii care din cauza decepţiilor trăiesc în trecut neavând curajul să înfrunte realitatea prezentului şi să meargă înainte, pentru găsirea unui sens în această viaţă. Ei uită că viaţa este grea, dar şi frumoasă şi problemelene sunt date pentru a fi rezoolvate şi nu pentru a ne văita de ele.

Alţii, în schimb, încearcă să găsească drumul vieţii idealizând prea mult viitorul care,de fapt, este încă incert, nu există în clipa de faţă;şi aceştia riscă să nu trăiască prezentul ca timp al mântuirii, trăind într-o continuă amăgire. Nu mai ştiu cine nici sunt şi nici încotro se îndreaptă. De fapt, nu trăiesc, ci vegetează într-o lume iluzorie.

Întrebarea care se pune este, mai ştie omul de azi scopul pentru care trăieşte şi sensul vieţuirii sale pe pământ? Dacă da, de ce nu se opreşte din „genocidul consumist" de materie, plăcere şi putere pe care îl face asupra propriei vieţi prin actualul stil de viaţă pe toate planurile existenţiale fizic, psihic, social şi spiritual? Dacă nu, de ce nu are voinţa şi puterea să renunţe la consumismul libertinist şi să re-înveţe un nou stil de viaţă, prin întoarcerea la Dumnezeu şi să meargă mai departe având mintea schimbată plină de lumina şi adevărul lui Dumnezeu şi inima plină de iubirea şi iertarea Lui? Să îşi deschidă ochii duhovniceşti şi să înceapă să vadă lumea prin ochii lui Hristos ca pe o perioadă de timp, în care poate câştiga totul sau pierde totul?

Din păcate, omul contemporan nu mai este „măsura lucrurilor", cum credea Protagoras, odinioară. Ce să mai zicem de Hristos – Dumnezeul-Om, măsura lucrurilor pentru creştinii autentici, pe care îl nesocotesc chiar şi mulţi dintre aşa-zişii creştini de astăzi? Pentru om, astăzi, piaţa de consum este măsura lucrurilor, şi el a devenit un bun de consum, o „marfă" în mâna altui, aşa-zis, om în această „piaţă" nemiloasă în care totul este de vânzare şi de cumpărare. Oare, aceasta să fie valoarea şi demnitatea unui om pentru gândirea contemporană?!

Volens, nolens „planeta albastră" încă mai este vie şi conştientă, şi strigătul ei în această tăcere mută, surdă şi smerită ar trebui să îl trezească pe omul contemporan, care aleargă după putere, după plăcere, după acumulare a cât mai multe bunuri perisabile. Natura nu se lasă siluită. Se răzbună mai devreme sau mai târziu şi toate au limitele lor. Dar, ce să îi faci, dacă omul nu se trezeşte şi nu încearcă să înveţe să gândească cu mintea lui să se elibereze de incidentalul, involuntarul şi iraţionalul pătrunse în mintea lui prin păcat? Lăcomia de timp şi materie, este o boală, a societăţilor întregi care se grăbesc neîncetat să consume totul nelimitat şi fără să îşi asume responsabilitatea faţă de propria viaţă, faţă de semeni şi faţă de natura înconjură-

toare. Pentru cei care privesc totul doar prin prisma economicului, planeta întreaga nu este decât o „afacere” care merge în lichidare şi, din păcate, în lichidarea finală. Oare, va răbda şi Dumnezeu starea aceasta cu minunata Sa creaţie pe care unii o consideră proprietate privată? Dumnezeu te-a creat liber, omule, şi opţiunea îţi aparţine!

Tot ce este important, trezeşte-te la realitate!Creează-ţi deprinderi bune, omule! Învaţă să gândeşti cu mintea ta, întoarce-te la Dumnezeu, socoteşte-ţi bine timpul ce ţi-a mai rămas, bucură-te din inimă de el, dar fă ca pe „aripile vântului” clipa fericită să te poarte în veşnicie, în Împărăţia lui Dumnezeu. Toate se realizează în timp, cu răbdare, cu muncă susţinută, cu discernământ, cu credinţă, speranţă şi iubire, transformându-ţi astfel, timpul vieţii în timpul mântuirii care te face nemuritor. Iată cum timpul se scurge în veşnicie şi veşnicia irumpe în prezent. Până la urmă totul este o Taină care mă umple de mirare şi uimire.

Cartea d-lui Ionuţ Vlădescu este o minunata pledoarie si o incursiune profunda in misterele temporalităţii unde lumina veşniciei poarta cu sine Împărăţia lui Dumnezeu. Lucrarea este bine argumentata, atât prin formă cât şi prin conţinut, şi o recomandam cu căldură, tuturor cititorilor interesaţi de acest concept al temporalităţii şi al veşniciei.

Pr. conf. dr. Ion Stoica,
Facultatea de Teologie şi Ştiinţele Educaţiei,
Universitatea „Valahia” – Târgovişte

Prefaţă

Cartea D-lui Ionuţ Vlădescu poartă un titlu sobru: „Raportul dintre Timp şi Veşnicie din perspectiva Mântuirii”. Prin urmare, cititorul se poate aştepta la o discuţie savantă cu privire la concepte dificile şi probleme vechi şi adânci ale teologiei. În realitate, se va întâlni cu un alt fel de discurs. Distincţiile terminologice, analiza deplasărilor şi a resemantizărilor care au loc la hotarul dintre gândirea greacă clasică şi cea creştină sunt, toate, puse sub semnul unei întrebări care persistă în ţesătura existenţei noastre cotidiene: „Care este atitudinea noastră de creştini şi cum ne poziţionăm vizavi de trecerea inexorabilă a timpului într-un cadru istoric ce cuprinde în medie 50-60 de ani pentru fiecare?” (p. 9). În acest fel, timpul şi eternitatea îşi pierd rigoarea conceptuală şi se încarcă cu un conţinut existenţial, iar problemele clasice ale teologiei şi ale filosofiei se rearticulează.

Cele două coordonate ale temelor cărţii (ontologică şi dinamică) se află într-un raport exclusiv oarecum neobişnuit. În fapt, autorul (exersat pedagog, după cum îi dovedeşte formaţia) îşi propune o mai clară desfăşurare a întrebărilor, pe coordonate mai degrabă intuitive: timpul „ca zidire” şi timpul „ca desfăşurare”. Cele două dimensiuni îşi găsesc o sinteză teologică în evenimentul Întrupării, care separă şi, în acelaşi timp, adună laolaltă lumea cea veche şi lumea cea nouă. Domnul Vlădescu sintetizează: „Timpul îşi găseşte axa în Hristos. Înainte de Hristos, istoria se îndreaptă spre El, este mesianic orientată şi tensionată spre El, este timpul gestaţiei, al preînchipuirilor şi al aşteptării. După întrupare, totul se interiorizează, totul este dirijat de categoriile vidului şi plinului, ale absenţei şi prezenţei, ale neisprăvirii şi împlinirii, iar în cazul acesta singurul conţinut adevărat al timpului este prezenţa lui Hristos de-a lungul extinderii Sale” (p. 195).

Odată cu Hristos, timpul devine transparent eternităţii, se interiorizează şi în acelaşi timp transformă desfăşurarea cronologică în tensiune a prezentului. Din acest moment, eternitatea nu mai este un reper îndepărtat, ci se găseşte deja *aici*, *acum*, iar felul în care este întâmpinată ea devine cu totul altul. Această nouă tensiune, însoţită de chemarea răspicată a unui răspuns nou este chipul pe care îl capătă această problemă în creştinism.

Grecii (dar nu numai ei, arată domnul Vlădescu) găseau mereu o împăcare cu timpul, dacă nu printr-o construcţie teoretică, măcar printr-o distincţie conceptuală liniştitoare. Creştinul, pe de altă parte, nu are la dispoziţie asemenea instrumente. Raportul dintre timp şi eternitate devine miza unei decizii care trebuie să fie, fără întârziere, să fie luată: „Biserica trăieşte timpul ca pe o tensiune activă către Parusie căci prezentul nu mai este acum-ul clipei cronologice, echidistante şi neutre ci poartă tensiunea proorociei Împărăţiei ce va să fie şi deja este prezentă tainic în Euharistie” (p. 214). Pocăinţa reprezintă, pentru creştin, mai degrabă o experienţă temporală decât o exigenţă morală. Asta pentru că ea nu este expresia strictă a respectării unei legi, cât o nevoie imediată, irezistibilă, de înnoire care recunoaşte paradoxul întâlnirii dintre o moarte atestată empiric, dar lipsită de realitate şi o veşnicie nevăzută, dar care cumulează în ea întreaga realitate. Chemarea la pocăinţă este unul dintre mesajele radicale ale Evanghelie. În limbajul filosofico-teologic în care o reformulează domnul Vlădescu, ea nu mai este o înfricoşătoare strigare; devine, mai blând, o necesitate a recunoaşterii unei situaţii existenţiale. Nu îşi pierde însă şi urgenţa: „Timpul morţii se face timp al pocăinţei în taina libertăţii dăruite de Dumnezeu făpturii Sale. Pocăinţa este, pentru Sfântul Grigorie o naştere spirituală cu putere deplină în planul existenţei omeneşti, perimetrul strâmt al acestei vieţi căzute în timp, între naştere şi moarte, fiindu-i prilejul cel mai potrivit” (p. 233).

În raport cu căderea zidirii temporale şi necesitatea pocăinţei, veşnicia propune imaginea luminoasă a sfinţeniei. Ca şi pocăinţa, şi sfinţenia este străină de o referinţă strict morală. Ea nu e un premiu

obţinut în urma unor performanţe etice. Dimpotrivă, este o manifestare paradoxală a transcendenţei, o teofanie (cum o numea Părintele Scrima): „Sfinţenia este cea care în plan uman şi cosmic face prezentă veşnicia Duhului Sfânt în timp” (p. 246). Ea îşi află temelia într-o interiorizare radicală a condiţiei umane, în aducerea lumii într-un spaţiu lăuntric unde se resemnifică total pentru că se întâlneşte cu originea ei transcendentă.

În ceea ce priveşte timpul – tema centrală a cărţii – sfinţenia are un sens propriu: liturghia. Ea este cea care dezvăluie interioritatea timpului, făcându-l transparent pentru veşnicie. Prin ritmarea lui eschatologică, prin imnografia care punctează, constant, prezenţa reală a transcendenţei, dar mai ales prin evenimentul indicibil al eucharistiei, liturghia transformă timpul în eternitate. Şi alături de pocăinţă şi de respiraţia curată a sfinţeniei, ea dă un răspuns întrebării de la care domnul Vlădescu pleacă în primele paragrafe ale cărţii.

Ioan Alexandru Tofan,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” – Iaşi

Introducere

Motivaţia lucrării de faţă este legată de un gând al lui Nicolae Berdiaev ce descoperă existenţa umană răstignită între nădejdea veşnicei mântuiri şi teroarea istoriei: „În analiza structurală a metafizicii istoriei este inevitabilă premisa că «istoricul» introduce în veşnicie, că este grefat în eternitate. Istoria nu este aruncarea la suprafaţa procesului universal, nu este pierderea legăturii cu rădăcinile existenţei; ea este necesară pentru eternitatea însăşi, ca dramă ce se săvârşeşte în eternitate. Istoria nu este altceva decât o profundă acţiune reciprocă între eternitate şi timp, o neîntreruptă invazie a veşniciei în timp”[2].

Dimensiunea ce caracterizează întreaga existenţă cosmică, în starea ei căzută este perisabilitatea, trăsătură ce defineşte evoluţia între cele două praguri fiinţiale: viaţa şi moartea. Constanta ce sintetizează cu precizie secvenţială succesiunea de momente pentru orice existenţă este timpul şi fiinţa umană, purtătoare de logos a intuit şi problematizat faptul că, sub o formă sau alta, toţi suntem supuşi, voliţional sau arbitrar, implacabilei treceri şi transformări pe care o presupune timpul.

Patristica, mai ales patristica clasică, a fost prilejul unei fericite întâlniri între filosofia sistematică a antichităţii elene, dezvoltată ulterior în perioada medievală şi modernă în Apus, şi concepţia scripturistică asupra timpului, sinonimă mai întâi cu istoria mântuirii poporului ales şi exprimată în aşteptarea mesianică şi împlinită, mai apoi, prin sinteza transcendentală a timpului cu veşnicia pe care o aduce lumii Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu.

În elaborare, axul central este încercarea de a oferi o perspectivă ascendent-evolutivă a ideilor despre timp şi veşnicie începând cu încercările de definire filosofică sistematică, în principal în platonism, aristotelism şi stoicism, care au ajuns la concepte unitare folo-

[2] Nicolae Berdiaev, *Sensul istoriei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 41

site mai apoi de Părinţi în teologhisirea lor şi încheind cu concepţia eshatologică ce caracterizează învăţătura Bisericii Ortodoxe despre creaţie, evoluţia ei şi sfârşitul făgăduit de Mântuitorul şi anticipat de slujirea liturgică prin Jertfa Euharistică.

Există o metaforă destul de cunoscută în Apus folosită de Etienne Gilson[3] ce caută să exprime raportul dintre filosofia greacă şi teologia Bisericii: „pentru vinul nou al creştinătăţii s-au folosit vechile burdufe ce erau încă destul de bune, burdufele filosofiei greceşti". Am căutat să o combat în particularul temei propuse şi i-am contrapus un cuvânt al Sfântului Grigorie de Nazianz care, conştientizând insuficienţa şi inadecvarea vechilor categorii ale gândirii elenice pentru a exprima teologia harică a Bisericii, urmăreşte botezarea lor semantică când spune că: „... noi am luat de la greci cuvintele ca pe nişte veşminte împodobite, dar trupul şi viaţa mărturisirii noastre este Hristos Cel înviat." Am urmărit apoi să surprind modul în care discursul filosofic elen a fost integrat creator în efortul apologetic al Părinţilor inspirat de Revelaţie în privinţa noţiunilor de timp şi veşnicie.

Veşnicia Sfintei Treimi şi timpul nostru apar în teologia Părinţilor într-un contrast creator ce poate fi exprimat şi astfel din perspectiva omului ce se mântuieşte: desăvârşirea dumnezeiască a vieţii veacului viitor este realizarea culminantă în veşnicie a tuturor posibilităţilor, în vreme ce curgerea timpului este legată de trecerea de la posibilitate la realitate actuală. Timpul este trecerea de la un fenomen la altul, pe când absolutul, prezenţa constantă a tot ce există. Antagonia dintre timp şi veşnicie Patristica o vede în lucrarea Proniei de trecere a omului de la timp ce este forma devenirii creaturilor, la veşnicie, forma de existenţă ce va schimba, va înlocui viaţa pământească a omului. Viaţa pământească, căreia schimbarea, durerea, întristarea şi moartea îi sunt proprii este astfel premisa necesară a harului comuniunii cu Dumnezeu în veşnicie.

Scopul ei este de a evalua răspunsurile Ortodoxiei la o întrebare sinceră: „Care este atitudinea noastră de creştini şi cum ne poziţionăm vizavi de trecerea inexorabilă a timpului într-un cadru istoric ce cuprinde în medie 50-60 de ani pentru fiecare?". În demer-

---

[3] Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Medievale*, Paris, 1944, p. 82

sul meu am urmărit să evidenţiez că adevărata valorizare a timpului se poate realiza doar prin raportarea lui la veşnicie. Fiind creat cu suflet nemuritor, omul are înscris în ADN-ul său fiinţial chemarea la comuniunea permanentă şi nesfârşită cu Dumnezeu, adică la depăşirea timpului istoric care îl circumscrie şi la sălăşluirea încă din această viaţă în veşnicia iubirii dumnezeieşti.

În mod tragic, există şi o situaţie în care timpul îşi pierde total valenţele sale mântuitoare. Aceasta se întâmplă atunci când la chemarea adresată de Dumnezeu din iubire omul răspunde cu un refuz continuu care fixează creatura spirituală într-o neputinţă totală de comunicare. În acest caz nu mai există nici aşteptare, nici speranţă, pentru că nu va mai fi nimic nou şi astfel se poate spune că atunci nu va mai fi propriu-zis timp, pentru că nu va mai fi nimic din veşnicie în el, şi el va fi gol de orice conţinut. Acesta este timpul devenit nesemnificativ, inutil, prin vidul lui total, prin absenţa de orice mişcare, de orice direcţie, de orice ţintă. Aceasta va fi, aşa cum se exprimă părintele Dumitru Stăniloae, o eternitate nenorocită, care este chiar dedesubtul timpului.

O consideraţie metodologică: pentru a evalua oarecum sintetic răspunsurile gândirii patristice la întrebarea de mai sus am ales să abordez problematica prin prisma unor categorii unificatoare cum sunt cele de ontologie şi dinamică. Teme cunoscute literaturii pe acest subiect precum: timpul ca zidire a lui Dumnezeu, creaţia din nimic în timp şi dinamica ei, unitatea spaţio-temporală a lumii şi mişcarea fiinţială a făpturilor către Dumnezeu nu pot fi privite decât prin logica iconomiei Întrupării ce face din timpul acestei vieţi spaţiul ontologic al îndumnezeirii noastre prin epectază – ritmul harului îndumnezeirii întru Hristos. Dacă raţiunea de a fi a timpului este veşnicia Sfintei Treimi, numai prin Întruparea Fiului sensul fiinţării noastre presupune veşnicia ca taină a libertăţii faţă de timp, transformând timpul morţii în timp al pocăinţei şi făcând cu putinţă sfinţenia ca eveniment eclesial şi totodată eshatologic în istorie.

Autorul

I. ETERNITATE ŞI TIMP ÎN FILOSOFIA GREACĂ

I.1. Χρόνος şi αιων – în gândirea presocratică

Sunt câteva preocupări majore în ce priveşte problematica timpului în antichitatea greacă care ar putea fi formulate succint pornind de la tematica fiinţei timpului. Este corect să gândim timpul ca aflat în curgere? Dacă da, atunci acesta curge dinspre viitor înspre trecut, noi fiind prinşi la mijloc precum corăbiile pe un fluviu sau curge dinspre trecut spre viitor, purtându-ne cu el? Poate timpul să curgă mai repede sau mai încet? Aceste întrebări par suficient de dificile (sau poate absurde) pentru a ne încuraja să respingem metafora curgerii timpului. Dar, dacă nu ne gândim în termenii curgerii, atunci cum concepem trecerea acestuia? Ce deosebeşte prezentul de trecut şi viitor, sau poate că nu există nici o diferenţă obiectivă? Ce oferă timpului direcţia sa – ce anume explică asimetria dintre trecut şi viitor? Are sens pentru noi existenţa lipsită de timp sau numai cea care se înscrie în timp? Este timpul în mod infinit divizibil sau acesta ar putea avea o existenţă granulară, ceea ce presupune existenţa celei mai mici unităţi sau felii de timp?

Termenul presocratic pentru „timp" este χρόνος iar pentru „eternitate" substantivul este αιων, termeni mai fluizi asociaţi în greaca homerică cu „viaţă" şi „timp al vieţii", „eră", „generaţie", „perioadă de existenţă" şi „lungă întindere de timp", iar adjectivul αίδιος tinde să însemne „netrecător", „etern", „fără început sau sfârşit". Noţiunile άέναον (veşnic curgător) şi άείζωον (veşnic viu) îi sunt asociate.

În timp ce termenul χρόνος are un sens întrucâtva comun şi relativ statornic în cariera lui filosofică în antichitatea greacă, noţiunea de αιων (eternitate) şi pluralul său αιωνος are un sens mai fluid, în greaca veche însemnând „viaţă" şi „nesfârşire". Subtilitatea semantică merge mai departe căci singularul αιων poate însemna

„viaţă”, „timp al vieţii”, „epocă”, „veac”, „generaţie”, „perioadă de existenţă” într-un cuvânt un „lung spaţiu de timp”[4]. Pluralul tinde semnificativ către sensul de „nesfârşire”, „eternitate”, „fără de început şi sfârşit”. Mai ales în perioada post-homerică conotaţiile de „totdeauna, veşnic” în greacă άεί se asociază cu cea de ον –”fiinţă” astfel că etimologia aristotelică şi neoplatonică ajunge să exprime un sens cumulativ: άεί ον – „pururea fiinţare” respectiv „adevărata fiinţare” mai presus de timp[5] în Eneadele lui Plotin. Rezonanţa semantică a lui aion este vastă: de la veşnicia divină a cosmosului la platonica Fiinţă veşnică.

În poemele homerice cuvântul αιων este legat[6] de obicei de sufletul omenesc, în concepţia lui pre-creştină. Deşi αιων nu apare niciodată ca factor sau element psihologic în sine, el este asociat cu noţiunile de „vitalitate”, de „forţă de viaţă” a sufletului omenesc. Pentru Homer cuvântul pare să aibă o semnificaţie dublă: temporală şi emoţională, în timp ce pentru scriitorii posthomerici el dobândeşte semnificaţia de „timp de-o viaţă”, „generaţie”. Rădăcina semantică a lui αιων ar fi homericul αιολος[7] fragil şi schimbător, cu sens de curgere, de mişcare biologică. Perioada posthomerică foloseşte αιων pentru a desemna o perioadă de timp sau lungime a vieţii[8] muritorilor cât şi zeilor nemuritori. Sensul lui temporal este accentuat de asocierea cu άεί – totdeauna, implicând durata fără de sfârşit, aşa cum îl regăsim la Heraclit. Din această perspectivă αιων ajunge să desemneze nesfârşita durată a cosmosului şi Fiinţa eternă platonică.

---

4 Steven Strange,*Plotinus on the nature of eternity and time, în Aristotle în Late Antiquity: Studies în philosophy and the history of philosophy*, The Catholic University of America Press,Washington DC, 1994, p. 265

5 *Ibidem*, pp. 265-266

6 Donald Claus, *Towards the Soul*,Yale University Press, New Haven,1981 pp. 11-13

7 *Ibidem*, p. 12

8 Martin R. Wright, *Cosmology în Antiquity*, Routledge, London, 1995, p. 130

În gândirea presocratică conceptul de eternitate poate avea un conţinut[9] fie cosmologic fie ontologic. Accepţiunea cosmologică include cosmogonia şi/sau natura substanţei materiale, în timp ce în cea ontologică sunt cuprinse: viaţa muritorilor, viaţa divină, natura Intelectului şi/sau natura fiinţei în sine. Termenii presocratici ce denotă aceste aspecte sunt αιων şi αίδιος. Un alt concept cheie pentru înţelegerea noţiunii de eternitate la presocratici este temporalul ἀεί – totdeauna. Acest cuvânt, frecvent folosit, denotă durata temporală a unui subiect prin referinţă la trecut ην, prezent εστιν şi viitor εσται.

În mitologia greacă timpul (χρόνος, ποτέ; lat. tempus – temporis; rom. vreme), „rândul acela care să ţină în urmarea lucrurilor", este o divinitate primară, cu lăcaşul sub pământ, învăluit de umbra din adâncul Tartarului, după izbânda lui Zeus asupra lui. Născut din unirea Pământului (Gaia) cu Cerul: „Chronos (cel) cu gânduri ascunse/cel mai temut dintre cei zămisliţi şi care, urându-şi tatăl, îi uzurpă stăpânirea asupra lumii, ca, la rândul lui, să fie învins de Zeus"[10]. Fiu al lui Ouranus (în etimologia platonică, horosa ta ano- văzând cele din înălţimi) şi părinte al lui Zeus (de la Zeu sau de la Dia, ori de la amândouă, dacă în aceeaşi interpretare semnifică: dià hon – prin el dobândesc viaţă – zeu), pentru că se va fi născut din cel ce se va fi născut şi va fi zămislit, Chronos ar avea ca sens „ceea ce este curat şi fără amestec în cuget", de la Kóros („căci nu copil înseamnă, ci curat") şi nou[11].

Această etimologie de provenienţă platonică nu este nici neacceptată şi nici nu este respinsă, datorită neidentificării încă a etimonului optim. La fel de nesigure sunt şi interpretările prin rădăcina Ker (a tăia) sau prin Kraino-Krainen (a face, a crea, a împlini, a îndeplini, a te folosi de ceva, de unde şi ideea că timpul se foloseşte de toate).

---

[9] Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences în Plotinus Enneads*, State University of New York Presss, Albany, 2007, p. 95

[10] Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 530

[11] *Ibidem*, p. 532

Ca zeu al timpului şi timp, Chronos apare mai târziu, marcând prin chiar momentul apariţiei sale o durată scursă. Apariţia ulterioară (aici ambiguitatea cuvântului este binevenită, căci „după" semnifică nu în ordine temporală, pentru că nu se ivise timpul încă) permite (promite) o deschidere către înţelesul filosofic ca atribut care stă într-un subiect (şi doar aşa îi urmează). Orice analiză se va face de acum dinspre şi prin conceptul filosofic al timpului. Ca singur principiu al lucrurilor, sau ca al treilea după apă şi pământ, Chronos „cel fără de bătrâneţe" era la Hesiod în acelaşi dublu regim. La Pherecydes, apoi, alături de sine mai stau ca principii Zas (zeus) şi Chthonie, iar Chronos ar fi născut din sine: „focul, suflarea şi apa" ca elemente următoare ale unui timp dat.

În filosofie timpul apare progresiv impersonal asociat cosmogenezei şi transformărilor într-un univers constituit. Antropomorfizant încă, dar în limitele metaforei, într-o maximă, Thales ar fi zis despre timp că este „cel mai înţelept"- σοφωστιατον χρόνος (Diogene Laertios, I, 35)[12]. Asemenea şi Paron, pythagoric timpuriu, a zis despre timp că e „cel foarte neînvăţat" fiindcă „în desfăşurarea lui oamenii uită", spre deosebire de alţii care, dimpotrivă, l-au numit „cel foarte învăţat" (Aristotel, Physica).

Timpul îşi începe propriu-zis istoria sa filosofică cu Anaximandros, adică o dată cu naşterea filosofiei însăşi. Fragmentul anaximandrian: „de acolo de unde se trage naşterea realităţilor, de acolo le vine şi pieirea, căci ele trebuie să-şi dea socoteală... potrivit cu rânduiala timpului" – Katà ten tou khrónou taxin, este revelator pentru resemnificarea cosmologică a acesteia. La Solon – en dike Chronos- era încă „pedeapsa lui Zeus" sau „recompensa divină". Anaximandros merge însă mai departe. El socoteşte că această mişcare externă, care tinde să restabilească echilibrul, există nu numai în viaţa omenească, ci în întregul univers. Procesul compensatoriu imanent vieţii omeneşti îl făcea să creadă că natura însăşi, cu forţele şi contrastele sale, avea un statut legic asemănător şi că aceasta determina în întreaga creaţie succesiunea devenirii şi trecerii.[13]

---

[12] *Ibidem*

[13] Thomas Jaeger, *Greek Philosophy*, Bristol, 1964, p.199, apud. Gheorghe Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 531.

În aceeaşi mare direcţie ioniană, pentru istoria conceptuală a timpului se mai cuvine menţionat şi Heraclid, cu specificaţia că nu-l numeşte Chronos, ci aion (αιων παις έστι...) – veşnicia sau timpul cel veşnic (este un copil care se joacă, mutând mereu punctele de joc; este domnia unui copil). Dacă întregul divizat, nedivizat, născut, nenăscut mai este şi logos – veşnicie- λόγον αιώνα, nu rezultă, oare, că timpul (ca aion) stă pe principiul însuşi, într-o determinaţie esenţială şi coextensivă? Principiul – aion, putând să genereze în sine, „mută" mereu lucrurile, ca într-un joc pietrele. Domnia sa e ca a unui copil care se joacă, jocul presupunând reguli dar şi un mereu alt imprevizibil; finalitatea ca şi gratuitatea, raţionalul ca şi iraţionalul, realul şi imaginarul.

Sub metaforă, deşi aceasta este strânsă în jurul sensului, se simte în mare măsură conceptul sau măcar şansa de conceptualizare filosofică. Participând şi el la chemarea înapoi a lucrurilor, pentru a fi judecate, în raport cu timpul – judecător anaximandrian, cel heraclitic, mai înainte de toate, este principiul însuşi care generează continuu, ceea ce înseamnă că se „verbalizează", lumea având astfel prin condiţia sa trecut, prezent şi viitor.

Venind „din nemărginire" în Univers, pentru Pythagora timpul capătă sens, delimitând în câmpul determinatului şi vidul. Pentru Philolaus, probabil într-o particularizare la interpretarea tradiţională, Chronos avea ca soaţă diada (nemărginită). Astfel el are şansa desmărginirii prin cuprindere continuă în sine (prin generare în termeni de celălalt).[14]

I.2. Timpul creat: icoana în mişcare a eternităţii neschimbătoare

Asupra viziunii platonice a timpului, rezumată în dialogurile Timaios şi Parmenide, accentul trebuie să cadă într-un mod mai special pentru că Părinţii l-au avut în vedere. Pentru Platon timpul în sine, prin inefabila lui continuitate, nu poate fi cuprins conceptual, este dincolo de posibilitatea de definire, de circumscriere. A vorbi

---

[14] Gheorghe Vlăduțescu, *op. cit.,* p. 531.

despre momentul „acum” nu e altceva decât cel mult o abstractizare post factum căci clipa în sine ca rostire conceptuală nu există cu adevărat. Căci atunci timpul ar deveni static şi ar exista posibilitatea existenţei tuturor celorlalte realităţi fără mişcare şi schimbare. Timpul nu e o adunare de clipe încremenite ci e legat inerent de mişcare şi schimbare, şi nu poate fi mişcare fără de timp[15] tema reluată şi dezvoltată, explicitată, nuanţată de Aristotel.

În paradigma platonică timp-mişcare-schimbare semantica filosofică a celor trei noţiuni este filtrul de interpretare a întregului sistem. Ele sunt atât de interconectate încât nu pot fi concepute şi înţelese separat căci tot ce există în timp, tot ce este temporal este implicit subiectul mişcării şi schimbării. În ce priveşte începutul şi sfârşitul timpului, Platon consideră că sunt concepte de care raţiunea omenească nu se poate apropia şi însuşi faptul că Raţiunea divină a creat timpul nu poate fi cuprins raţional şi înţeles cu adevărat, putem avea doar o idee vagă şi insuficient conturată despre aceasta.[16]

Importantă pentru Părinţi a fost ideea platonică a Raţiunii divine care a creat timpul care este prin urmare efectul unui act creator divin, ţine deci de realitatea creată. Raţiunea divină nu poate fi concepută în eternitatea ei mai presus de timp fără ca ea să-şi exercite abilitatea creatoare. Însă trebuie spus: conţinutul platonic al ideii de „creaţie” este profund diferit de semnificaţia acesteia în creştinătate: nu este vorba de o creaţie ex nihilo şi prin urmare de începutul timpului simultan cu existenţa lumii create ci mai degrabă timpul este văzut ca o trăsătură implicită şi necesară ordinii imprimate materiei originare, o dimensiune a raţionalităţii cosmosului dată de Raţiunea supremă. Căci în haosul originar nu a existat timp, căci timpul nu ţine de starea nediferenţiată originară, de mişcarea iraţională a haosului.[17]

Celebra sintagma din Timaios: timpul-imagine mobilă a eternităţii imobile întemeiază filosofic întregul demers platonic pe pre-

---

[15] Platon, *Parmenide,151Eff; Timaios,38Aff,* în Platon, *Opere complete*, Ed. Academiei, București, 1988, p. 183

[16] Idem, Timaios, 38B, în Platon, *Opere complete*, Ed. Academiei, București, 1988, p. 217

[17] *Ibidem*, p. 218

misa fundamentală a noţiunii de transcendenţă: toată gândirea platonică despre timp are la bază ideea de similaritate imperfectă a timpului cu arhetipul său eternitatea. De unde şi o anume valoare iconică a timpului care trimite la Eternitate, în acelaşi fel în care toate realităţile corporale trimit la Prototipurile celeste. Aceasta implică dependenţa temporalului de Etern, a imaginii de Arhetip căci există o anterioritate absolută în ordinea fiinţării, întregul cosmos, ca icoană a ordinii aflându-şi originea şi rămânând absolut dependent de o cauză transcendentă. Şi de aceea, mai ales l-au iubit Părinţii pe Platon chiar dacă în ce priveşte problema începutului cosmosului şi noţiunea de creaţie filosoful e în ton cu contemporaneitatea sa.

I.3. Timpul necreat: uniform şi divizibil, „un fel de număr" al schimbării

Aristotel susţine că toţi ceilalţi filosofi în afara lui Platon sunt în acord cu ideea că timpul este necreat[18]. Timpul a apărut odată cu ordinea imprimată „materiei originare" şi cum Fiinţa este sinonimă cu Acţiunea aceasta presupune că adevărata existenţă este sinonimă cu propriul ei act creator, respectiv Substanţa este sinonimă cu Funcţia. (Jocul categoriilor aristotelice tinde să identifice astfel începutul şi sfârşitul într-o ontologie a simultaneităţii în care trecerea timpului nu are sens decât în cheia cuantificabilului)

Aristotel a tratat problema timpului având de-a face cu o multitudine de probleme-întrebări legate de acest subiect. El leagă indisolubil timpul de mişcare: timpul nu poate exista fără schimbare sau mişcare[19] şi doar datorită diferitelor faze ale schimbării sau mişcării contemplate de mintea noastră putem să-l concepem.[20] Noţiunile de „repede" sau „încet", ca atribute proprii mişcării se definesc prin timp care în sine rămâne constant, neschimbător pentru că timpul nu se defineşte pe sine. Descoperim că deşi timpul este legat de mişcare şi schimbare este în sine fundamental diferit de ele, fizica trimiţând

[18] Aristotel, *Fizica*, 25lbl5ff, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 61

[19] *Ibidem*,2l8b22, p. 78

[20] *Ibidem*, 218b22ff;222b30ff;235a1.l, pp. 93, 112,134

la metafizică: „E limpede atunci că (timpul) nu e mişcare... Dar nici timpul nu există fără mişcare... Este evident, atunci, că timpul nu este mişcare dar nici nu există independent de aceasta”[21]. Prin urmare timpul este „ un număr sau o măsură a mişcării”[22].

Ontologia aristotelică descoperă fiinţarea în două moduri fundamentale: a fi întru măsura timpului[23] şi a nu fi afectat de timp: „A fi în timp înseamnă una din două: 1.a exista când timpul există; 2.aşa cum spunem despre unele lucruri că sunt în număr... sau că lucrurile au un număr. Lucrurile care sunt în permanenţă, imutabile şi neschimbabile, cum este Dumnezeu nu sunt, cum s-ar spune în timp. Pentru că ele nu sunt conţinute de timp, nu sunt determinate de timp şi nici fiinţa sau existenţa lor nu este măsurată prin timp”[24]. Timpul lui Aristotel este necreat şi infinit în uniformitatea naturii lui intrinseci şi „continuă de-a lungul întregii lui durate inalienabil şi fără nici o schimbare”[25]. Avem de-a face cu o distincţie clară între nesfârşita durată ca definiţie a infinitului temporal şi eternitate care este „fiinţare mai presus de timp”.

Referitor la ontologia timpului[26], filosofia aristotelică trece de la ceea ce s-ar putea numi o premisă epistemologică (noi conştientizăm timpul doar atunci când conştientizăm schimbarea) la o concluzie ontologică (timpul nu poate exista fără mişcarea conştientizată de noi).

Timpul în sine este continuu de vreme ce acesta este un atribut a ceea ce este continuu, în speţă numărul mişcării: acesta este un unic, infinit şi uniform continuum.

Timpul - „un fel de număr/măsură a schimbării. Aristotel defineşte timpul ca fiind „un număr al schimbării în raport cu înainte şi după” (Fizica 219 b 1-2) prin urmare timpul este ceva ce presupune

---

[21] *Ibidem*, 219a1fl,218b22,218b24 apud Panayotis Tzalmalikos, *Origen –Cosmology and ontology of time,* Koninklijke Brill NV, Lieden, 2006, p. 183

[22] *Ibidem*, 218b22ff, 222b30ff,235al1, p. 184

[23] *Ibidem* 221a3ff „A fi în timp înseamnă, pentru mişcare, că atât ea cât şi esența ei sunt măsurate de către timp”, p. 185

[24] Aristotel, *op. cit.,*22lb2, p. 129

[25] *Ibidem*, 22lb3ff, p. 130

[26] cf. P. Tzalmalikos, *op. cit.,* p. 184

implicit cuantificarea. Comentând definiţia opiniile pot fi grupate în două perspective alternative: timpul este fie o măsură a schimbării fie ceea ce este măsurat în schimbare. Cu cuvintele filosofului: „Timpul va măsura lucrul care se schimbă şi cel care este în repaos, pe primul atâta vreme cât se schimbă şi pe al doilea atâta vreme cât rămâne în repaos. Pentru că va măsura schimbarea şi repaosul lor cât de mare este. Aşa că lucrul în schimbare nu va fi măsurabil de timp în aceea că este de o anumită cantitate ci în aceea că schimbarea lui este de o anume cantitate."(Fizica 221b16-20) Comentând definiţia Moreau[27] interpretează timpul aristotelic ca „aspect măsurabil al schimbării" iar Hussey[28] surprinde o nuanţă empirică spunând că „...nu este nimic mai mult referitor la ce este timpul decât că este o cantitate măsurabilă asociată schimbărilor în acelaşi fel în care lungimea sau greutatea sunt asociate corpurilor materiale"

Timpul este esenţial un fel de număr pentru că este prin definiţie ceva ce este numărat în procesul de cuantificare a seriilor de prezenturi succesive pe care Aristotel le numeşte „înainte şi după". Odată cu cuantificarea seriilor de prezenturi succesive noi cuantificăm totodată schimbările în aşa fel încât se reflectă ordinea lui „înainte" şi „după" din fiecare. Timpul este un număr al oricărui fel de schimbare: a venirii în fiinţă, a încetării din fiinţare, a creşterii, a schimbărilor calitative, a mişcării. În ce priveşte semnificaţia noţiunii de „număr" în gândirea aristotelică.

Antecedentele sunt la Platon în Timaeus[29] unde întâlnim fraza: „...planetele au fost aduse la fiinţă să salvgardeze numerele timpului", prin urmare timpul există esenţialmente ca măsură căci înainte de a fi cerurile nu era timp de vreme ce „nu erau nici zile nici nopţi nici luni nici ani".[30] În viziunea lui Platon pentru ca timpul să existe schimbările trebuie să fie ordonate, căci dacă timpul există să măsoare schimbarea atunci trebuie să existe elemente repetitive, constante

---

[27] Jean Moreau, *L' Espace et le Temps selon Aristotel*, Gallimard, Paris, 1965, pp. 129-130

[28] Edgar Hussey, *Aristotle's Physics Books III and IV*, Oxford University Press, Oxford,1993, p. 38

[29] Platon, *Timaeus*, 38c, în *Opere complete*, ed. Academiei, Bucureşti, 1988, p. 213

[30] *Ibidem*, p. 190

ca unităţi de măsură a celor mai vaste, mai cuprinzătoare, cosmice. Acesta, ar fi punctul de plecare al concepţiei aristotelice.

Ursula Coope[31] nuanţează susţinând că Aristotel nu a dorit să definească timpul nici ca o măsură în sine nici ca pe ceva pur şi simplu măsurabil. El foloseşte cuvântul „număr"- αρίτμος nu cuvântul „măsură"- μετρον. Pritchard spune următoarele despre semantica noţiunii αρίτμος în gândirea greacă: „...înţelesul fundamental a lui αρίτμος este acela de colecţie finită de itemi"[32] şi, de vreme ce timpul este αρίτμος înseamnă că este un set finit de unităţi. Cuvântul αρίτμος se referea de obicei la numerele pe care le putem număra, numerele „simple"[33]

Analizând pasajul vedem că autorul nu aminteşte că intervalele dintre clipele numărate ar trebui să fie egale, altfel spus nu insistă asupra unei acţiuni de măsurare în sens strict matematic ci accentuează asupra ordinii în care numărăm clipele, asupra faptului că numărăm „una înainte şi una după". Aceasta e legată de faptul că pe de o parte pentru Aristotel timpul este un continuum ce nu implică în mod necesar repetiţia, şi aici filosoful se desprinde de modul platonic de a pune problema, iar pe de alta numai ceva constituit dintr-o mulţime subtilă de lucruri poate fi un număr care spune el este o „pluralitate discretă de unităţi"[34]. Numărând clipele continuumului temporal noi le aducem totodată la fiinţă şi devreme ce timpul este infinit divizibil putem crea oricât de multe potenţiale diviziuni.

Astfel noţiunea de numărare în sens matematic ce implică intenţia de cuprindere, de cuantificare devine ambiguă în momentul în care numărând nu putem limita pluralitatea potenţială a clipelor, care rămâne infinită. De aici şi obiecţiile lui Ploton din Eneade care spune că Aristotel ar fi reuşit mai bine rămânând la definiţia timpului ca

---

31 Ursula Coope, *Time for Aristotle, Physics IV.10-14,* Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 87

32 Martin Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Saint Augustin Press, Seattle,1995, p. 72

33 „Cel mai mic număr simplu este 2 …" în Aristotel, *op. cit.,* 220 a 27-32, p. 211

34 Aristotel, *Metafizica* X.1, 1053 a 30, Ed. Academiei, București, 1965

măsură - μετρον[35]. Soluţia aristotelică a contradicţiei: cum poate fi număr timpul continuu propune următoarea distincţie între două feluri de numere: numere cu care numărăm şi numere care pot fi numărate, cuantificate mai bine zis. Orice număr este „o pluralitate cuantificabilă" aşa că timpul este cuantificabil dar nu este unul din acele numere cu care numărăm.

Nu putem folosi un lucru continuu ca să numărăm pentru că nu are parţi discrete dar ceva continuu poate fi numărabil. Hussey[36] pune problema cuantificării continuumului temporal în contextul abordării aristotelice a noţiunii de infinit: nu poate exista pluralitate la infinit, infinit de multe părţi distincte, infinit de multe „numere separate"[37], pe când un număr nedivizat ar fi ceva continuu: timpul văzut ca o reprezentare geometrică a unei linii de puncte. Timpul apare ca o ordine universală în interiorul căreia toate schimbările sunt corelate.

Diferenţa şi uniformitatea descriu continuitatea timpului aristotelic εν αλλό και αλλό (Fizica 219 b 13-14) Diferenţa momentelor decurge din faptul că timpul urmează schimbării aşa că momentele lui sunt diferite prin faptul că sunt asociate stadiilor diferite ale mişcării. Avem o analogie spaţială puţin mai departe (Fizica 219, b 21-22): un lucru în mişcare este diferit prin faptul că este într-un loc iar mai apoi în altul aşa că momentul acum este diferit de după descriind un stadiu al mişcării şi apoi altul. Un alt fel de a înţelege expresia ar fi că momentele sunt diferite" pentru ca reprezintă puncte diferite în seria temporală numărabilă"[38]. Totodată atunci când numărăm o clipă numărăm toate stadiile schimbării la acea clipă în consecinţă timpul lucrurilor ce există simultan e unul şi acelaşi. „Pentru că timpul care e egal şi simultan este unul şi acelaşi. Şi chiar acelea care nu sunt simultane sunt de acelaşi fel. Pentru că dacă au fost câini sau cai, 7 de fiecare totuşi ar fi acelaşi număr. Tot astfel pentru schimbări

---

35 Plotin, *Eneadele*, III.7.9.1-2, în *Opere,* trad. Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2003, p. 116

36 Edgar Hussey, *op. cit.,* pp. 79-80

37 Aristotel, *Fizica* III.5.204b7-8, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 92

38 Henry Wagner, *Aristotel's Physics*, Kramer's Press, Berlin, 1967, p. 113

care tind spre limită împreună este acelaşi timp, chiar dacă una este mai rapidă decât alta şi una e mişcare iar alta alterare.” (Fizica 223b3-8). Identitatea şi diferenţa timpurilor este concepută prin analogie cu identitatea şi diferenţa numerelor: 7 cai şi 7 câini sunt acelaşi număr de unde urmează că din faptul că schimbările sunt de diferite feluri nu înseamnă că timpurile lor sunt de asemenea diferite. Ţelul acestei argumentaţii este să arate că nu putem concepe existenţa a două timpuri simultane şi distincte.

Timpul unic al schimbărilor simultane este comparat cu numerele egale şi prin urmare identice mai bine zis cu numerele lucrurilor care sunt împreună egale χαμά[39:] „...aşa încât deşi schimbările sunt diferite şi separate unele de altele timpul este pretutindeni acelaşi pentru că şi numerele lucrurilor egale şi împreună este unul şi acelaşi pretutindeni.” Sensul cuvântului χαμά însemnând împreună în spaţiu ajunge să însemne împreună în timp adică simultan.

În ce priveşte expresia din 219 b 10-11: Xo ποτε ον X εστί „timpul este simultan acelaşi pentru că acum, oricare acum ar fi este acelaşi „în traducerea Ursulei Coop[40] pornim de la o analogie spaţială două schimbări sunt χαμά – împreună în acelaşi loc şi ajungem la noţiunea de simultaneitate printr-o translaţie conceptuală în care prepoziţia ‚în” îşi păstrează sensul, timpul apărând ca un topos identic cu sine însuşi. O alternativă: „... întregul timp însumat este acelaşi. Pentru că momentul este acelaşi X, oricare X ar fi, ceea ce îl face ceea ce este. „[41], în care pornim de la sensul matematic de sumă dat cuvântului χαμά.

Pentru că unul şi acelaşi „acum” este prezentul multor schimbări diferite, a număra clipa implică a distinge toate schimbările apărute la momentul respectiv. Identitatea timpurilor depinde de clipele care le leagă unele de altele iar timpul lucrurilor simultane este acelaşi pentru că este legat de una şi aceeaşi pereche de prezenturi: ceea

---

39 Aristotel, *Fizica* 223b 10-12, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 229

40 Ursula Coope, *op. cit.*, p. 214

41 „… the hole time in sum is the same. For the now is the same X, whatever X it may be wich makes it what it is”, în Edgar Hussey, 1993, *op.cit.*, p.44

ce numim „înainte” şi „după”. Rolul prezentului este capital[42] pentru concepţia aristotelică: „Acum este într-un fel acelaşi întotdeauna şi într-un fel diferit „Fizica, 219 b 12-13. Unul şi acelaşi moment divide schimbări simultane diferite.

Aristotel foloseşte în general două analogii ce încercă să surprindă prezentul: clipa este pentru timpul ca întreg ceea ce este punctul pentru linie sau ce este un lucru în mişcare pentru mişcarea însăşi. Prima analogie pune în evidenţă faptul că orice clipă leagă un trecut de un viitor aşa cum orice punct de pe linie leagă două segmente ale acesteia dar clipele sunt identice într-un fel aparte ce nu poate fi exprimat prin analogie cu identitatea punctelor pe linie. De aceea este nevoie de a doua analogie ce tinde să ilustreze o dinamică „statică” paradoxală a timpului: trecând prin diferite stadii ale schimbării un lucru în mişcare nu este numai identic cu sine doar în definiţie, în logos, ci de asemenea este mereu acelaşi în fiinţă. Aristotel explică de ce prima analogie nu e suficientă: un punct pe o linie poate diviza linia în două sau o poate uni pentru că reprezintă limita fiecărei părţi a liniei fiind „începutul uneia şi capătul alteia” Fizica 220 a 11. Similar clipa prezentă face timpul continuu unind trecutul cu viitorul şi este totodată o limită: sfârşitul trecutului şi începutul viitorului.

Totuşi aici analogia se opreşte pentru că mişcându-ne de-a lungul liniei ne putem opri când vrem şi putem relua mişcarea creând o dublă limită, pe când timpul nu poate fi divizat în acelaşi fel luând în considerare un moment dat, datorită dinamicii lui ce face ca acum să fie mereu altul. Aşa că momentul „acum” divide timpul în mod „potenţial”[43]. pentru că marchează o limită în dinamica schimbării şi prin urmare în timp, chiar dacă această limită nu poate fi considerată un sfârşit determinabil şi nici un început. Momentul acum constituie o diviziune potenţială a timpului marcând cele două părţi trecutul şi viitorul deşi nu poate distinge actualmente părţile una de alta. Momentul acum unifică timpul pentru că este similar unui punct din care se trasează o linie şi care este mereu acelaşi: „El divide potenţial. Şi din acest punct de vedere acum este mereu altul. Dar luând în consi-

[42] Ursula Coope, *op. cit.*, p. 125

[43] Aristotel, *Fizica* 222a13-14, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 101

derare că leagă împreună el este mereu acelaşi, ca în cazul liniilor matematice. Pentru că nu este întotdeauna acelaşi punct gândit. Pentru că împarte într-un spaţiu şi în celălalt. Dar în aceea că este unul este acelaşi pretutindeni”[44]

A doua analogie, cea dintre „acum” şi un lucru în mişcare explicitează sensul în care momentul este acelaşi şi totodată diferit: întocmai cum un lucru în mişcare rămâne acelaşi în timp ce este diferit fiind într-un loc şi mai apoi în altul. Prezentul dobândeşte o funcţie epistemologică căci cunoaştem timpul numărând clipa prezentă în acelaşi fel în care cunoaştem mişcarea prin lucrurile în mişcare, „acum” uneşte şi împarte timpul aşa cum un lucru în mişcare uneşte şi împarte mişcarea, „acum” şi timpul sunt inseparabile ontologic aşa cum sunt un lucru în mişcare şi mişcarea însăşi. Aşa cum remarcă Hussey filosoful concepe clipa în sine ca pe ceva ce se mişcă progresând constant înspre viitor.

Perpetua identitate a lui „acum” are, spune el, o raţiune fenomenologică: „acceptând existenţa unui prezent ce persistă Aristotel complică teoria lui considerabil. Motivul trebuie să fie acela că Aristotel crede că trebuie să accepte noţiunea unui prezent permanent ca fiind dată de fenomenologia subiectului. Noţiunea nu funcţionează mai departe în sistemul aristotelic”[45]

A fi sau a nu fi în timp este o altă problemă comună platonismului şi aristotelismului. Întâlnim destul de des în Fizică o distincţie de regim ontologic între lucrurile care sunt în timp şi cele care nu sunt în timp. Lucrurile care sunt în timp sunt doar acelea care au o durată finită indiferent dacă sunt prezente, trecute sau viitoare. Cele care nu sunt în timp sunt cele care nu există şi cele care sunt veşnice şi există fără să fie în timp. Fiinţarea în timp este măsurabilă: de vreme ce timpul este număr înseamnă că orice existenţă finită temporal poate fi măsurată, are limite, iar ceea ce nu are o durată finită nu are timp pentru că fiinţa ei nu poate fi măsurată de timp. Totuşi timpul este universal fiind pretutindeni şi cu orice lucru, deci: cum pot exista ontologii regionale care să eludeze universalitatea lui? O so-

---

44 *Ibidem*, 222a14-17, p. 103

45 Edgar Hussey, *op.cit*. p. 153

luţie aflăm în De Caelo[46] şi raţiunea este următoarea: de vreme ce nu poate exista materie în afara cerurilor nici un lucru ce există fără materie nu poate fi subiect al schimbării şi, prin urmare există în afara timpului.

Concluzia ar fi că orice existenţă a cărei raţiune nu ţine de paradigma schimbării nu are timp pentru că tot ce se schimbă presupune o ordine temporală. Totuşi sesizează Ursula Coope[47] în universul aristotelic există lucruri care sunt în mişcare şi totuşi nu sunt în timp: corpurile cereşti sunt eterne şi în acelaşi timp în mişcare perpetuă. Sunt două categorii de existenţe atemporale: corpurile cereşti care nu încep şi nu se sfârşesc în timp pentru că există de-a lungul întregului timp cosmic, şi acele lucruri care nu au un început şi nici un sfârşit în timp şi există în afara lui. Există o contradicţie flagrantă, cel puţin în literă între teza universalităţii timpului şi posibilitatea existenţei atemporale căci „fiecare lucru în schimbare este în timp"[48] (Soluţia, spune Ursula Coope[49], este în a distinge două sensuri ale lui „a fi în timp". Toate lucrurile în schimbare sunt în timp fiind părţi în ordinea temporală iar lucrurile care sunt într-o veşnică schimbare nu sunt în timp în sensul că existenţa lor nu are început şi nici sfârşit şi ca atare nu sunt măsurabile cu timpul. Totuşi chiar dacă nu sunt stricto sensu în timp ele intră într-o relaţie temporală cu toate celelalte şi în acest sens timpul ar fi universal. Originea acestei distincţii se regăseşte în mitul creaţiei prezentat de Platon în Timaeus 37c-38e: Demiurgul a plăsmuit universul după modelul fiinţării neschimbate şi eterne, timpul fiind creat împreună cu cerurile pentru a aduce ordine în universul schimbării, făcându-l cât mai asemănător cu putinţă cu modelul etern, neschimbător. Semantica lui „a fost" şi „va fi" ca „forme ale timpului care au ajuns să fie" (Timaeus 37e) odată cu timpul însuşi, nu este aplicabilă noţiunii de eternitate αιδιος care nu este ceea ce a fost şi va fi întotdeauna ci ceea ce „este" mai presus de devenire. „A

46 Aristotel, *Despre Cer*, I.9.279 a 11-22, trad. Serban Nicolau, Ed. Paidea, Bucureşti,2005, p. 71

47 Ursula Coope, *op. cit.*, p. 145

48 Aristotel, *Fizica* 222b30-31, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 123

49 Ursula Coope, *op. cit.*, p. 144

fost” şi „va fi” sunt aplicabile doar „devenirii care se petrece în timp” Timaeus 38a.

Owen[50] pune problema sensului pe care Platon îl dă prezentului „este”: dacă „este” nu are timp (lingvistic vorbind) atunci eternitatea nu este prezent perpetuu în seria trecut-prezent-viitor ci mod al fiinţării atemporale. Dacă „este” are timp atunci eternitatea este, a fost şi va fi întotdeauna. Se degajă în consecinţă două perspective în privinţa sensului eternităţii: αιδιος este ceea ce durează tot atât cât timpul însuşi (cerurile care au fost create împreună cu timpul) sau αιδιος este ceea ce nu are început şi sfârşit (fiinţarea eternă, Lumea Ideilor platonice ce constituie modelul neschimbător al acestei lumi).

Prin urmare, rezumând, avem din perspectiva relaţiei cu timpul două categorii ontologice: lucruri care sunt în timp, existenţe a căror veşnicie are un sens imanent şi lucruri care nu sunt în timp a căror veşnicie are sens de deplină transcendenţă faţă de lumea devenirii: corpurile cereşti durează cât timpul însuşi şi sunt în mişcare perpetuă, ele sunt şi au fost şi vor fi întotdeauna. Dar ceea ce fiinţează etern fără început sau sfârşit nu poate fi subiect al schimbării şi nu adună prin trecerea anilor un trecut tot mai lung. Fiinţarea eternă este şi niciodată nu a fost şi nu va fi[51]. În acest sens se află în afara timpului. În privinţa problemei începutului timpului la Platon: Vlastos[52] susţine că ideea platonică că timpul are un început trebuie luată literal, ca şi interpretarea mitului din Timaeus, dar subliniază că sensul dat de filosof cuvântului timp este acela de timp măsurabil care a început doar atunci când cerurile au fost create căci este măsurat prin mişcările corpurilor cereşti, şi nu că existenţa nu avea nici un fel de ordine temporală înainte de creaţia cerurilor. În privinţa săgeţii timpului

[50] George E. Owen, *Motion and Time, Space and Matter,* P. Machamer and R.Turnbull Press, Columbus, 1976, p. 47

[51] „Nu poate fi îmbătrânire sau întinerire prin trecerea timpului” cf. Platon, *Timaeus* 38a, în *Opere complete*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965, vol. I, pp. 233-234

[52] Gheorghios Vlastos*, The disorderly Motion în the Timaeus*, R.E. Allen Press, New York, 1965, p. 412

În dialogul „Parmenide" Platon spune că tot ce există trebuie să fie „împreună cu timpul". Parmenide întreabă[53]: „Nu este „a fi" parte a fiinţării cu timpul prezent, tot aşa cu „a fost" este comuniune cu fiinţarea împreună cu timpul trecut şi, în schimb, „va fi" este comuniune cu fiinţarea împreună cu timpul viitor?" Aristotel respinge ceea ce el numeşte aserţiunea platonică că a fi „în timp" este echivalent cu „a fi atunci când timpul este"[54]. Ce înţelege filosoful prin cuvintele „a fi atunci când timpul este": acele lucruri care „sunt când timpul este" sunt chiar acelea despre care este adevărat a spune că „sunt" la un anumit moment şi că „au fost" şi că „vor fi" la alte momente. Atunci „a fi când timpul este" înseamnă a exista într-o relaţie de simplă simultaneitate cu alte lucruri?

Pentru Aristotel ordinea temporală este determinată de seria de clipe, de „acum" –uri prin care numărăm înainte şi după în schimbare. Tot ce nu are loc instantaneu poate fi împărţit la un moment anume în partea ce a fost înainte (trecutul) şi partea ce este după (viitorul). Tot ce intră în ordinea temporală este succesiv viitor, prezent şi trecut. Aşa că, pentru a răspunde întrebării de mai sus putem spune că aserţiunea aristotelică are un puternic sens ontologic asupra căruia s-ar putea comenta[55]: deşi există relaţii temporale reale între înainte acum şi după, aceasta nu înseamnă că tot ce există este realmente trecut, prezent ori viitor.

Deşi Aristotel preia oarecum ideea acestei distincţii platonice el pleacă de la cu totul alte premise: mitul creaţiei din Timaeus este respins căci timpul este necreat ca şi lumea. Pentru Aristotel nu poate exista nici o diferenţă de regim ontologic între ceea ce este subiect al devenirii şi ceea ce este mai presus de ea: astfel că tot ce există stă în ordinea temporală a lui „a fost" şi „va fi". Sunt aduse două argumente: primul este că întotdeauna a fost schimbare în logica presupunerii că orice schimbare trebuie să fi fost declanşată de o schimbare anterioară. Prin urmare, cum timpul e nedespărţit de schimbare, trebuie să fi existat întotdeauna timp. Celălalt argument e legat de viziunea

---

[53] Platon, *Parmenide*, 151e-152a, în *op. cit.,* p. 281

[54] este clar că a fi în timp nu înseamnă a fi „când" este timp cf. Aristotel, *Fizica* 221a19-20, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 114

[55] cf. Hugh D. Mellor, *Real Time II*, Grease Point Press, London and New York, 1998, p. 124

aristotelică asupra prezentului: cum orice „acum” este deodată început şi sfârşit al timpului, nu poate exista un anume „acum” care să-i fie început şi nici unul care să-i fie sfârşit[56].

Timpul şi cauzalitatea, timpul ca şi cauză a morţii este un aspect important pentru lucrarea noastră. Timpul este cauza pentru care lucrurile care sunt în timp îmbătrânesc şi, în cele din urmă încetează de a fi. Este vorba de cauza în sens formal, unul dintre tipurile de cauză în raţionamentele aristotelice ce presupun toate o reconstrucţie în logos a realităţii este aşa numita cauză formală. Aşa cum spaţiul este înţeles[57] ca „parte din cauzele formale ale elementelor” şi timpul ar fi „una din cauzele formale ale schimbărilor”[58] aşa cum rata de doi la unu este cauza formală a octavei. A îmbătrâni şi a înceta din existenţă sunt efecte ale timpului. Lucrurile care sunt în timp sunt doar cele care au o durată măsurabilă finită. Aceasta în contextul afirmaţiei că este imposibil ca ceva să fi venit în fiinţă şi să nu înceteze niciodată de a fi sau invers să înceteze de a fi fără a fi început vreodată să fie.

Ce înseamnă pentru Aristotel „a îmbătrâni”: a acumula tot mai mulţi ani în trecut – aşa că ceea ce durează pentru totdeauna nu îmbătrâneşte pentru că are întotdeauna un trecut infinit, nemăsurabil şi la care nu se poate nici adăuga nici scade nimic: lungimea timpului existenţei nu este mai mare anul acesta decât a fost anul trecut. Există în această privinţă o altă diferenţă esenţială faţă de Platon ce decurge din modul de a concepe existenţa temporală: în viziunea lui Platon ceva poate să dureze etern fără să aibă un trecut infinit, căci timpul, fiind creat are început şi, cu fiecare an ce trece să adune un trecut tot mai vast. Un alt sens al îmbătrânirii este cel strict fizic: a fi subiect al procesului gradual al degradării.

Sunt semnificative pentru discuţie două lucruri: primul că degradarea este înţeleasă ca o boală firească şi al doilea că tot ce are o durată finită trebuie în mod necesar să fie genul de lucru supus degradării. Mai mult sensul în care timpul este legat de schimbare de-

---

56 Aristotel, *Fizica*, 222a33-b7, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 119

57 cf. Ben Morison, *On Location. Aristotle's concept of Space*, Oxford University Press, Oxford,2002, p. 53

58 Ursula Coope, *op. cit.*, p. 156

vine aici restrictiv[59]: timpul este direct responsabil doar pentru schimbările de acest fel. Argumentaţia urmează astfel: tindem să concepem că timpul este cauza schimbărilor degenerative pentru că vedem schimbarea apărând fără o cauză externă evidentă aşa încât presupunem că timpul este cauza ei în contextul în care „timpul este un număr al schimbării şi schimbarea îndepărtează ceea ce este prezent.”[60]. Totuşi deşi timpul poate fi cauză a schimbării el nu este şi agentul ei: el nu produce (*poiei* în greacă) schimbările al căror cauză este.

În ce priveşte săgeata timpului Aristotel respinge o afirmaţie platonică ce pare să admită reversibilitatea curgerii timpului[61] şi anume cea din Parmenide 141a-d unde se spune că lucrurile care sunt în timp „pot deveni fie mai bătrâne fie mai tinere decât ele însele” şi prin aceasta diferă de lucrurile care nu sunt în timp. Pentru el afirmaţia este contradictorie în următoarea logică[62]: dacă X devine mai bătrân decât Y, atunci Y trebuie să devină mai tânăr decât X. Aceasta implică prin referinţa la sine însuşi că dacă ceva devine mai bătrân decât el însuşi atunci devine în acelaşi timp mai tânăr decât sine însuşi.

Timpul şi sufletul Din chiar definiţia timpului ca ceva numărabil se naşte problema relaţiei lui cu subiectul ce numără. Prin urmare el nu poate exista decât într-o lume în care există animale (zoon) raţionale. Totuşi aceasta nu înseamnă că schimbarea însăşi depinde de suflet pentru că deşi este intim legată de timp nu este în mod necesar ceva numărabil[63].

---

59 aşa comentează Ursula Coope, vezi Ursula Coope, *op. cit.*, p. 155

60 Aristotel, *op. cit.*, 221b1-3, p. 209

61 Samuel Leggat, *Time*, Ymca Press, New York, 1995, pp. 213-221

62 Aristotel, *op. cit.,* 221b1, p. 119

63 *Ibidem*., 223a21-9, p. 34

I. 4. De la nesfârşirea timpului Sufletului la atemporalitatea eternităţii

Critica plotiniană respinge timpul – număr, iar definiţiei stoice a timpului - extensie sau distanţă a mişcării îi reproşează că eludează problema ontologică a timpului în sine. Nu vom afla niciodată ce este timpul doar numărându-i clipele iar dacă îl numim „extensie" ne trezim blocaţi într-o semantică tautologică căci timpul a fost definit printr-un predicat διάστήμα[64] nedefinit în el însuşi. În capitolul VII al Eneadelor sale Plotin, defineşte timpul ca fiind „viaţa Sufletului în mişcare de tranziţie de la un stadiu la altul al vieţii"[65]. Pentru Viaţa Sufletului nu este folosit cuvântul ζωή desemnând viaţa animală, iraţională ci βίος - modul inteligibil al vieţii în tranziţia ei discursivă către alteritate.[66] De vreme ce Intelectul contemplă întregul inteligibil simultan într-o singură viziune afară de timp, Sufletul gândeşte Intelectul în mod discursiv într-o multiplă tranziţie prin mişcarea de la un inteligibil la altul.

Adevărata natură a timpului este inteligibilă deci distinctă faţă de mişcarea fizică şi faţă de constanta schimbare a fenomenelor naturale. Reluând definiţia platonică „timpul – imagine mobilă, mai bine zis în mişcare, a Eternităţii", Plotin o explicitează în propriul sistem: este aşa pentru că Sufletul urmează, imită şi manifestă în neobosita sa gândire discursivă eterna unitate nondiscursivă a Intelectului. Timpul transcende fenomenele fizice şi nestatornicia devenirii şi îşi are originea în nivelele superioare ale fiinţei, natura lui este inteligibilă şi necorporală şi nu este prezent în nici o existenţă particulară perceptibilă dar toate existenţele particulare sunt prezente în el. Timpul este cauza mişcării, nu invers şi cu aceasta Plotin respinge definitiv aristotelismul.

Ontologia plotiniană a timpului ne propune, firesc, o cheie de interpretare de nuanţă emanaţionistă: de vreme ce viaţa Sufletului generează timpul, înseamnă că timpul aparţine Sufletului şi tot aşa

---

[64] Plotin, Eneadele, III,7.8, în *Opere,* trad. Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2003, p. 234

[65] *Ibidem*, II. 44-45, p. 235

[66] Giannis Stamatellos, *op. cit.,* p. 120

întregul univers este produsul secundar al activităţii Lui vitale. Sufletul participă atât la existenţa lumii spirituale cât şi a celei materiale[67]. El însuşi producând atât timpul cât şi lumea fizică în sine. Timpul s-a născut din dorinţa Sufletului de a transla în realitatea fizică[68] ceea ce a vizualizat în prealabil în lumea pur spirituală şi generează astfel timpul, ca icoană a eternităţii, mai întâi pentru Sine însuşi şi mai apoi şi pentru lumea fizică. Ideea că timpul se mişcă este păstrată într-un anume sens căci timpul este privit ca „o stare a Sufletului ce consistă din mişcări alternative dintr-o sferă a vieţii către alta”[69].

Ajungem astfel la viziunea întregului univers mişcându-se înlăuntrul timpului Sufletului. Timpul, ca viaţă a Sufletului e posterior Acestuia şi prin extensie tot ce există în temporalitate este „mai puţin” în ordinea „calităţii” ontologice decât timpul însuşi. Dar fiinţarea în timp nu este modalitatea fundamentală de a fi căci raţiunea de a fi a existenţelor în devenire este viitorul, lumea perceptibilă desfăşurându-şi viaţa în nesfârşirea temporalităţii sub semnul lui „ce va fi să fie” - άεί μέλλον[70].

Lumea inteligibilă trăieşte eternitatea ca un prezent atemporal – άέί παρόν[71]. Distincţia aceasta între άεί μέλλον şi άέί παρόν timpul lumii sensibile şi veşnicia lumii inteligibile se datorează faptului că nesfârşirea existenţei cosmice se întemeiază pe perpetua alteritate a viitorului ce naşte o mişcare imperfectă de tranziţie către el, în timp ce veşnicia Lumii Inteligibile constă în neschimbarea prezentului atemporal. Aşa că nesfârşirea timpului este ontologic diferită de atemporalitatea eternităţii căci existenţa entităţilor temporale nu le aparţine lor însele ci substanţelor inteligibile şi eterne care le-au „emanat” şi astfel universul întreg manifestă în nesfârşirea timpului viaţa eternă a Intelectului prin Suflet. Întregul univers sensibil poartă pecetea nedesăvârşirii şi se grăbeşte continuu către viitor aspirând la perfecţiunea substanţei inteligibile. Distincţia lui Plotin[72] între fiinţa-

---

[67] Plotin, *op. cit.*, I.8.14; III.6.14; IV.8.3., p. 274
[68] *Ibidem*, III.7.13., p. 265
[69] *Ibidem*, III.7.10., p. 221
[70] Gianis Stamatellos, *op. cit.,* p. 121
[71] Plotin, *op. cit.,* III.7.3.16-17, p. 217
[72] Gianis Stamatellos, *op. cit.,* p. 121

rea eternă şi devenirea temporală este un ecou al distincţiei platonice între fiinţă şi devenire.

Atât pentru Platon cât şi pentru Plotin devenirea temporală derivă din registrul ontologic superior al eternei fiinţări a Formelor şi ea este cauza celei abordate mai sus între nesfârşirea timpului şi atemporalitatea eternităţii. Timpul aristotelic apare ca rod al unui compromis epistemologic anterior căci Platon ajunge la conceptul de număr în Timaeus ca un rezultat al faptului că noi nu putem surprinde natura inefabilă a timpului în sine şi ajungem astfel să-i cuantificăm manifestările ca atunci când măsurăm intervalele mişcărilor celeste. Şi, concluzionează Plotin, noi folosim aceste diviziuni ca o măsură a timpului dar această măsură nu este timpul însuşi care-i dincolo de spaţialitate ţinând de o natură superioară care nu poate fi măsurată sau cuantificată deloc[73].

Pentru neoplatonici faptul că timpul însuşi se mişcă cu lumea întreagă urmează firesc aceluia că el este o icoană în mişcare a Eternităţii, Platon folosind în Parmenide imaginea Unului[74] care călătoreşte dinspre trecut via prezent către viitor. Există o nuanţă distinctă în ce priveşte prezentul: în timp ce în acest dialog aflăm că acum este totdeauna prezent Unuia[75], ceea ce înseamnă că într-un sens prezentul rămâne nemişcat de-a lungul călătoriei şi întrucâtva în afara ei, pentru Plotin timpul aleargă, originea fiinţei sale fiind în mişcarea Sufletului şi problema unei statornicii a prezentului nu-i cu putinţă.
Eternitate şi timp la Plotin

Discursul lui Plotin asupra lui αἰών şi χρόνος respinge pitagorismul, stoicismul şi epicurianismul pentru că leagă timpul χρόνος de mişcarea fizică, de schimbarea corpurilor şi de proprietăţile lor şi le respinge în virtutea a două argumente majore: cum mişcarea apare în timp acesta nu poate fi identificat cu ceva conţinut de el şi mişcarea poate să se întrerupă dar curgerea timpului nu. Plotin se bazează în special pe Timaeus (37d3-7) în problema definirii lui χρόνος ca fiind „imaginea în mişcare a eternităţii” modelată după metoda platonică a

---

[73] Plotin, *op. cit.*, III.7.12.58-61, p. 213

[74] Platon, Parmenide, 152A3, în *Opere complete*, ed. Academiei, Bucureşti, 1988, p. 331

[75] *Ibidem*, 152B4-D4, p. 334

analogiei metafizice între „imaginea în mişcare” είκών şi „arhetipul etern” παραδειγμα cât şi asupra problemei naturii eternităţii şi a vieţii eterne ca fiind legate de transcendenţa Unului platonic căci astfel eternitatea „rămâne unitară”[76]. Timaeus().

Firesc: pentru Plotin eternitatea este viaţa lumii inteligibile îndreptată perpetuu către Unul. Viaţa eternă a Ideilor se distinge absolut faţă de temporalitatea lumii lucrurilor în devenire şi, chiar dacă timpul se manifestă prin fenomenele lumii perceptibile, adevărata lui natură nu poate fi nici măsură nici obiect al măsurii. Timaeus 39 b-c şi Eneadele III.7.13.20-30 sunt expresia aceluiaşi punct de vedere: adevărata esenţă a timpului este dincolo de orice fel de măsurare căci timpul este anterior cosmosului sensibil şi nu invers. Timpul este o noţiune prin excelenţă dinamică pentru Plotin datorită naturii lui „mişcătoare\schimbătoare” şi nu „stătătoare/ neschimbătoare” deci ideea de mişcare κίνησις mai degrabă decât cea de odihnă στασις îl descrie cu mai multă acurateţe (Eneadele III 7, 20-22)

Expresia aristotelică: timpul „număr (sau măsură) a mişcării în raport cu înainte şi apoi”[77] nu defineşte exact intensiunea şi extensiunea noţiunilor de număr sau mişcare. Plotin respinge timpul-număr aristotelic pe temeiul argumentului că timpul, având o natură continuă, nu poate fi identificat cu numărul care este o cantitate finită, reluând şi dezvoltând după metoda proprie o poziţie exprimată deja de Straton care descrie χρόνος ca fiind o „cantitate ce există în toate acţiunile” cuprinzând şi noţiunea de mişcare dar făcând distincţie între fluxul temporal şi acţiunile ce ar trebui măsurate prin el.[78]

Stoicii definesc χρόνος ca fiind „extensie, distanţă a mişcării” sau, mai cuprinzător „mişcare a universului” făcând totodată distincţia între „toată mişcarea” şi „mişcarea ordonată”[79].

---

76 *Ibidem, Timaeus*, 37d6, p. 113

77 Aristotel, *Fizica*, 219b1-2, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 208

78 Samuel Sambursky, *Physics of the stoics*, Routledge, London, 1959 p. 101

79 R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories în Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth Press, London, 1983, p. 23

Pentru Zenon timpul este „extensia întregii mişcări” πάσης κινήσεως διάστημα sau, mai exact „extensia mişcării universului „διάστημα τής τού κόσμου κινήσεως”[80]. A Graeser[81], într-un studiu comparativ spune că Plotin oferă o explicaţie inversă poziţiei stoice: timpul nu este esenţialmente o măsură a mişcării ci poate fi aceasta doar în mod accidental.

Întreaga filosofie neplatonică (aristotelici, epicurei sau pitagorici) a considerat timpul ca fiind inerent fenomenelor naturale, ori poziţia neoplatonică este aceea că timpul nu este proprietatea cuantificabilă, subtilă, a rotaţiei periodice a universului ci o entitate continuă ce precede mişcarea cosmică.

În Scrisoare către Herodot este discutată pe larg teoria timpului la Epicur pentru care χρόνος nu este un concept aparte, ci mai degrabă ca un fel de accident σύμπτωμα concomitent mişcării constatat din asocierea schimbării perceptibilelor[82] C. Bailey comentează sensul acestei poziţii: nu putem concepe timpul, nu ne putem forma o imagine vizuală despre el pentru că este diferit de tot ce există[83], ceea ce dezvăluie empirismul epicureilor pentru care orice definiţie, şi a timpului nu face excepţie, trebuie să se întemeieze pe dovezi perceptibile.

Teza plotiniană fundamentală este aceea că eternitatea şi timpul sunt două naturi diferite, prima a fiinţei şi lumii inteligibile iar cea din urmă aparţinând devenirii şi universului perceptibil[84]. Eternitatea e legată de Intelect, al doilea Ipostas al Fiinţei în timp ce timpul ţine de Suflet, al treilea Ipostas al Fiinţei. Eternitatea e legată de statornicia, unitatea, indivizibilitatea, perpetua egalitate cu sine şi perfecţiunea Intelectului, în contrast cu mişcarea fără odihnă, divizibilitatea şi perpetua alteritate a Sufletului.

---

80 Arnim J.V., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipsig, Teubner, 1903, SVF II;510, *apud* Samuel Sambursky, *op. cit.*, p. 124

81 Alexander Graeser, *Plotinus and the Stoics: A preliminary study*, Brill, Leiden, 1972 pp. 15-16

82 R. Sorabji, *op. cit.*, p. 95

83 C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Clarendon Press, Oxford, 1928 p. 241

84 Plotin, *op. cit.*,III.7.1.1-3, p. 332

Mai departe: eternitatea şi timpul implică[85] două moduri diferite ale vieţii inteligibile ζωή: αἰών este viaţa Intelectului ce circumscrie perpetuu Unul-Fiinţa în timp ce χρόνος nu este decât viaţa Sufletului circumscriind perpetuu Intelectul. Αἰών este deci viaţa inteligibilă într-un prezent perpetuu fără de timp în timp ce χρόνος viaţa inteligibilă dincolo de marginile mişcării fizice izvorâtă din neodihnita activitate a Sufletului.

Semantica distincţiei este revelatoare: ἀντί înseamnă „în loc de" ceea ce presupune că nu există o diferenţă absolută între cele două noţiuni ci mai degrabă o analogie continuă în acord cu realităţile la care participă şi sunt manifestate. Şi aceasta pentru că neoplatonismul este emanaţionist.

În concluzie, definiţia neoplatonică are două dimensiuni fundamentale:

- natura atemporală a eternităţii şi
- teoria idealistă a timpului nuanţe ce se regăsesc şi în tradiţiile filosofice ale platonismului de mijloc şi în şcoala neopitagoreică.

I.5. Timpul ca extensie a mişcării cosmice

Concepţia stoică asupra timpului s-a născut şi dezvoltat sub semnul unei autonomii remarcabile faţă de curentele apreciate unanim ca definitorii pentru universul filosofic grec şi anume aristotelismul şi platonismul. Viziunea stoică porneşte de la cu totul alte premise. Aceasta e important pentru că există o apropiere a viziunii stoice[86] de demersurile ontologiei origeniste a timpului în contextul desprinderii radicale de filosofia lumii greceşti şi formularea pentru prima dată în literatura patristică timpurie a unei concepţii creştine coerente şi sistemice asupra timpului, o concepţie întemeiată pe Revelaţie dar exprimată în mare măsură în termenii pe care controversele grecilor i-au definit şi redefinit în permanenţă.

Prin urmare stoicii apar destul de diferiţi şi există interconexiuni între stoicism şi Origen şi, prin el întreaga concepţie patristică.

Gândirea platonică fundamentează alegoric totul în transcendenţă, lucru de care Stoicii sunt complet străini, noţiunea de tran-

---

85 Gianis Stamatellos, *op. cit.,* p. 93

86 Panayotis Tzamalikos, *op. cit.,*p. 179

scendent neavând sens pentru ei. Stoicismul, un holism antic, se raportează la întregul existenţei ca la un tot(*to olon*) dincolo de care nu există nimic. În consecinţă definiţia stoică a timpului nu poate avea nimic în comun cu viziunea platonică însă există autori[87] care iau în considerare o anume similaritate cu cea aristotelică. Privind cu atenţie problema vedem că nu există de fapt nici o afinitate reală între cele două şcoli de gândire.

Odată ce timpul este postulat ca număr sau măsură a mişcării consecinţa imediată în planul ontologic este: dacă nu există un subiect care să numere sau să măsoare atunci nu există nimic de măsurat[88]. Pentru că doar sufletului îi este propriu să măsoare şi, fără suflet există doar mişcare.

Prin aceasta ajungem, surprinzător, la o definiţie a timpului ca realitate subiectivă lucru care a antrenat destule controverse în lumea comentatorilor şi căreia R. Sorabji[89] îi face un comentariu rezumativ: Aristotel trece de la o premisă epistemologică (noi observăm timpul numai atunci când observăm schimbare) la o concluzie ontologică (timpul nu există fără schimbare) iar placa turnantă a întregului proces este sufletul omenesc, subiectul care-i singurul dăruit cu abilitatea de a cuantifica.

Analizând definiţia aristotelică descoperim două premise: în primul rând mişcarea în al doilea rând sufletul pentru care schimbarea este o experienţă cuantificabilă, aşa că definiţia este validă doar dacă există simultan atât subiectul cât şi obiectul ei. Şi rămâne valabilă în sistemul aristotelic al teoriei timpului căci el consideră existenţa dintotdeauna a lumii atât ca realitate obiectivă cât şi antropologic subiectivă. În privinţa timpului are prioritate ontologică mişcarea.

Timpul stoic este, aşa cum am văzut, δίάστήμά „extensie a mişcării", noţiune legată de aceea de „dimensiune" διάστάσις şi are o nuanţă de ireductibilă imanenţă anticipând conceptul cosmologic contemporan al continuumului spaţio-temporal. Autori ca A.H. Am-

---

87 *Ibidem*, p. 188

88 Aristotel, *Fizica*, 223a25-35, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 331

89 R. Sorabji, *op. cit.*, p. 74

strong[90] îl traduc prin „distanţă", totuşi sensul cuvântului nu are rezonanţa geometrică a lui ἀπόστασις – îndepărtare. Este şi „măsură" dar în al doilea rând ca o proprietate secundară. Consecinţa e următoarea: dacă timpul nu-i în substanţa lui ontologică măsură a mişcării înseamnă că există în afara prezenţei subiectului ce-l experiază ca realitate independentă indiferent dacă este sau nu cine să-l cuantifice.

O coordonată esenţială pentru ceea ce are particular viziunea stoică este doctrina perioadelor cosmice. Şi pentru ei ca şi pentru Aristotel timpul este unul şi continuu dar nu este număr căci deşi fiecare perioadă cosmică se sfârşeşte cu o distrugere a lumii vechi, moment de început al uneia noi, totuşi timpul nu se supune acestui ciclu.[91] El are un statut independent faţă de celelalte elemente stihinice, faţă de „substanţa" (*ousia*) constituie lumea, fiind „împodobit", „înfrumuseţat" de-a lungul perioadelor cosmice şi „ascuns vederii" la disoluţia lumii.

Timpul este extensia unică de-a lungul căreia ciclurile alternanţelor substanţei, ousiei cosmice se desfăşoară. Timpul este unul este fără de început, un continuum infinit atât către trecut cât şi către viitor. Dacă stoicii ar defini timpul ca măsură a mişcării, a transformării cosmice ca Aristotel atunci ar trebui să-şi însuşească şi premisa lui: această lume în care trăim, prezentul nostru, este fără de început ori sfârşit ceea ce nu cadrează deloc cu ciclicitatea ireductibilă a cosmosului stoic în care aşa cum am văzut, această lume a urmat disoluţiei alteia ce a fost şi tot aşa mai departe. Deci timpul este şi măsură nu pentru că în sine este număr ci pentru că mişcarea se întâmplă în timp, mai exact în extensia ce este în sine timpul.

Aşa că acea catastrofă cosmică ce încheie o perioadă şi lipsa ciclică a ordinii cosmosului şi implicit a subiectului ce poate cuantifica mişcarea nu pune definiţia stoică a timpului sub semnul întrebării. Concepţia stoică apare autonomă şi destul de independentă atât

---

90 Andrew H. Armstrong, *Eternity, life and movement în Plotinus' account of nous,* Cambridge University Press, 1971, pp. 23-24

91 Philon, *De Aeternitate Mundi*, *apud* Panayotis tzalmakis, op. cit., p. 190

faţă de cea platonică iar autori ca H. Chroust[92] o consideră similară cu cea aristotelică. Pentru stoici postulatul că timpul nu poate să existe fără mişcare totul are altă premisă principală aşa cum am văzut, aceea că timpul conţine într-un anume sens mişcarea ca parte integrantă a fondului ontologic neschimbător al întregului lumii. Natura lui este de a fi o extensie necesară pentru mişcarea întregului care este lumea, dar existenţa timpului nu depinde deloc de mişcarea ei perpetuă care pentru stoicism este un adevăr fundamental.

Rezumând se pot spune următoarele: stoicismul dă timpului o accepţiune oarecum statică căci accentul nu cade pe mişcare în sine, contrastând cu noţiunea dinamică a platonismului şi neoplatonismului şi cu percepţia abstractă, matematică aproape a raţionalismului aristotelic care a făcut binecunoscuta carieră în scolasticism.

---

92 Anthony H. Chroust, *The Methaphisics of Time and History in Early Christian Thought,* în The New Scholasticism, XIX, London, 1945, pp. 768-770

II. FILOSOFIA GREACĂ
ŞI SFINŢII PĂRINŢI

II.1. Elenism şi apologetică

În primele două secole înainte de Hristos întâlnim în filosofia lumii greco-romane un eclectism remarcabil de platonism, aristotelism şi stoicism vizibil şi în problema timpului la gânditori precum Carneade (din Academia de Mijloc), Panaetiu şi Posidoniu. În contextul în care celebrul Sextus Empiricus dezvoltă un întreg arsenal de argumente pentru a dovedi irealitatea[1] timpului ἀνύπόστάτος, accentul preocupărilor[2] nu mai cade pe cunoaştere ci pe salvare. Gnosticismul aduce o schimbare radicală de accent cu care însuşi fondul problematicii se schimbă: întrebarea crucială nu mai este „ce este timpul în sine?" ci „cum pot să mă eliberez pe mine însumi de timp?".

Pentru gnostici însăşi faptul de a fi în lume este o robie cumplită sub simţuri şi materie, o cădere în trup de la libertatea spirituală de la început. Lumea şi trupul însuşi sunt un rău ontologic, creaţie a unui Demiurg căzut în ierarhia inteligibilă[3] care a produs această imperfectă lume materială iar omul, purtător al nostalgiei libertăţii pierdute trebuie să se izbăvească de ele. Nostalgia „libertăţii celei dintâi" inspiră întreaga atitudine gnostică asupra timpului: nu ne mântuim în timp ci de teroarea timpului. Conştiinţa gnostică este marcată profund de ideea reîntoarcerii[4] la originile fericite ale existenţei spirituale prin anamneză, totul fiind exprimat în cheie metafo-

---

[1] *Pyrhonia*, III, 136 fff; *Adversus Mathematicos*, X, 169 ff, cf. *Sextus Empiricus*, apud Anthony H. Chroust, *op. cit.*, p. 772

[2] Hans C. Puech, *Gnosis and Time*, Princeton, 1973, pp. 38-40

[3] Giannis Stamatellos, *op. cit.,* p. 12

[4] M. Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, vol. I, p. 83

rică cu ajutorul limbajului mitologic. Gnosticul se străduieşte să ajungă la „înviere” şi „desăvârşire” personală nu nevoindu-se în timpul vieţii ca dar de la Dumnezeu ci prin experienţa mistică în ordinea cunoaştere-iniţiere-eliberare implicate toate de termenul gnosis.

În literatura apologetică se distinge Tatian pentru care toate noţiunile legate de fluxul temporal sunt doar impresii subiective bazate pe iluzia că timpul se mişcă. Nu timpul se mişcă în raport cu noi ci noi în raport cu el. Simţământul că timpul se mişcă este că „... impresia acelora care navigând în apropierea ţărmului cred că peisajul se mişcă în raport cu ei şi nu ei înşişi”[5]

Unii istorici ai filosofiei[6] au calificat interpretarea apologetului ca fiind fenomenalistă şi subiectivistă şi într-adevăr dacă trecerea timpului nu este decât o percepţie subiectivă născută din contemplarea lui înseamnă că noţiuni ca trecut, prezent şi viitor nu există în sine iar noţiunea de timp are un înţeles static şi abstract, degajat întru totul de problema devenirii.

P. Tzamalikos[7], pornind de la o convingătoare analiză pe text observă că Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, contemporanul lui Athenagoras, combate punct cu punct concepţia aristotelică a infinitului temporal fără de început şi sfârşit discursul său rămânând însă, ca structură logică, în sfera limbajului filosofic aristotelic al timpului-număr al mişcării. Critica aristotelică a concepţiei platonice a creaţiei pune problema sensului fie literal fie alegoric al afirmaţiei lui Platon că universul are un început al existenţei.

Cele două poziţii complementare ce au polarizat polemica gânditorilor platonicieni mijlocii sunt cunoscute: pe de o parte ideea unui cosmos eternamente existând profesată în cercurile aristotelice şi susţinută de filosofi precum Xenocrates, Crantor, Eudorus, Albinus, iar pe de cealaltă ideea timpului creat, noţiunea de creaţie având un sens literal pentru Plutarch şi Atticus sau alegoric. Sensul noţiunii de creaţie în filosofia medioplatonică ce a constituit contextul prime-

---

[5] Tatian, *Oratio ad Graecos*, 26, transl. by J.E. Ryland, în *Fathers of the Second Century*, ed. Philip Schaff, Routledge, 1986, p. 38

[6] Anthony H. Chroust, *op. cit.*, p. 68.

[7] Sfântul Iustin Matirul şi Filosoful, *Confutatio quorundam Aristotelis dogmaticum*, PG 6.152.5ff, apud. P. Tzamalikos, *op. cit.*, p. 205

lor apologii constituie subiectul unei analize[8] ce duce la următoarele concluzii:

- există afinităţi reale cu concepţia scripturistică prin faptul că platonicienii vedeau lumea într-o dependenţă de o cauză necreată, atemporală, în alteritate faţă de cosmosul văzut
- această dependenţă cauzală este pusă în relaţie cu Providenţa divină
- există şi deosebiri majore în ce priveşte sensul ca atare al noţiunii de creaţie care, pentru platonicieni avea mai degrabă sensul de organizare temporală, de structurare raţională a universului în timp ce apologeţii şi-au conturat argumentaţia pornind de la Revelaţie insistând asupra creaţiei ca aducere la existenţă din nonexistenţă

Apare, în privinţa sensului noţiunilor folosite în discursul apologetic ce a folosit argumentaţia şi stilul conceptual al filosofiei în privinţa originilor cosmosului şi timpului, aşa numita problemă a incomensurabilităţii: deşi noţiunile sunt formal aceleaşi ca în cultura elenică totuşi ele nu au acelaşi conţinut. Folosind categoriile greceşti scriitorii patristici au avut de rezolvat problema inadecvării limbajului ce era fundamentat pe o viziune asupra lumii profund diferită de cea scripturistică. Cosmologia greacă era strâns legată de concepţia unui cosmos etern, imuabil, căruia îi corespunde o temporalitate fără început şi sfârşit[9] şi a cărui existenţă nu simţeau neapărat nevoia s-o întemeieze pe o cauză transcendentă (cu excepţia platonismului) şi care avea o dinamică proprie, repetitivă, circulară spun unii autori şi

---

[8] Gheorghe F. Anghelescu, *Timp şi dincolo de timp*, Ed. Universității din Bucureşti, 1997, p. 31

[9] O definiție aristotelică sintetizează această paradigmă: „... În chip necesar există o substanță veșnică ce nu e supusă mișcării. Într-adevăr substanțele sunt primele dintre lucruri și, dacă ele ar fi cu toate pieritoare, toate lucrurile ar fi pieritoare. Dar este peste putință ca mișcarea să aibă vre-un început sau sfârșit, deoarece este veșnică. Tot așa e şi timpul, căci dacă timpul n-ar exista, n-ar exista nici noțiunea de anterior şi posterior. Prin urmare mișcarea e continuă ca şi timpul..." cf. Aristotel, *Metafizica* 1071b, București, Ed. Academiei, 1965, p. 383

care se putea explica pe sine destul de coerent. Ori mărturisirea Bisericii creştine prin apologeţi este, urmând Revelaţiei, că lumea a fost creată din nimic, nu poate exista de sine stătător, este contingentă radical în ordinea existenţei faţă de Creator şi ar fi putut să nu existe deloc şi că lucrarea creaţiei şi pronierii ei în timp este şi rămâne o taină dumnezeiască ce se descoperă prin har raţiunii luminate de credinţă şi nu poate fi rezumată la câteva principii cardinale explicativ cuprinzătoare.

Ideea anteriorităţii absolute nu în ordine temporală ci ontologică a lui Dumnezeu faţă de lume apare exprimată limpede la Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful în conotaţiile unei teologii apofatice anticipându-l pe Dionisie Areopagitul: „Părintele universului, fiind nenăscut, nu are nici un nume pozitiv; căci acela căruia i se dă un nume oarecare, trebuie să aibă pe cineva mai în vârstă ca El, care să-i dea acest nume.”[10]

Modelul platonician al creării lumii apare, cu variaţiunile lui, ca o impregnare a formei asupra substratului material amorf şi presupune un dualism constitutiv: substratul material al lumii coexistă etern cu Creatorul ei. Scriitori precum Sfântul Iustin sau Atenagora au fost acuzaţi[11] că perpetuează în scrierile lor expresii şi metafore ori analogii de origine platonică. Astfel Atenagora, teologhisind asupra relaţiei dintre Dumnezeu şi materie o face în termeni platonici: materia este receptivă, subordonată lui Dumnezeu şi primeşte structură, formă şi ordine prin meşteşugul Artizanului dumnezeiesc care este Logosul creator. Logosul este miezul paradigmei creaţiei, El ordonează materia conform modelului ideilor, ce preexistă în El, materie care se transformă în kosmos. Ca şi Sfântul Iustin Atenagora spune că Dumnezeu, ca Raţiune veşnică avea în El însuşi Logosul ipostatic[12] a Cărui lucrare este de a fi Idee şi Putere creatoare a tuturor

---

[10] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologii* 6, P.S.B. 2, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1992, p. 81

[11] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, Ed. Polirom, București, 2007, pp. 72-73

[12] Claudio Moreschini pierde cu totul din vedere contextul scripturistic de la Ioan I,1-2 când pun în discuție această sălășluire din veac a Logosului în Dumnezeu Tatăl susținând că sensul ei este

lucrurilor căci încă de la început, Dumnezeu, Care este o inteligenţă eternă, avea în Sine Logosul, deoarece Dumnezeu este etern raţional. Nu se poate vorbi de o coexistenţă eternă a materiei cu Dumnezeu căci autorul patristic îl identifică pe Dumnezeu cu însăşi Existenţa şi eternitatea, în timp ce realităţile create sunt asociate prin contrast cu nonexistenţa şi temporalitatea, materia însăşi fiind creată şi pieritoare.

Antiteza eleatică existenţă/nonexistenţă devine pentru Teofil din Alexandria un instrument dialectic pentru afirmarea creaţiei ex nihilo[13], denunţând totodată contradicţia funciară a dualismului platonic: în timp ce Platon şi urmaşii lui afirmă că Dumnezeu este „Tatăl şi Făcătorul" necreat al universului, ei susţin deodată că şi materia este necreată şi prin urmare contemporană cu divinul. Concepţia Artizanului divin ce doar modelează raţional materia coexistentă nu slăveşte de-ajuns pe Dumnezeu, Care nu este doar un modelator ci Cel ce dă fiinţă din nefiinţă în sensul cel mai deplin şi cuprinzător, El singur existând cu adevărat. II Macabei 7,28 [14] şi Ioan1,1-3 sunt temei scripturistic al teologhisirii că: „Dumnezeu a făcut universul din nefiinţă. Că n-a existat nimic alături de Dumnezeu, ci El era singur; nu avea nevoie de nimeni şi de nimic; şi existând înainte de veci a voit să facă pe om, ca să fie cunoscut de om; pentru om a pregătit Dumnezeu mai dinainte lumea. Ca cel care-i creat are şi trebuinţe pe când cel necreat n-are trebuinţă de nimic. Având aşadar Dumnezeu în El însuşi Cuvântul lui imanent, L-a născut împreună cu Înţelepciunea Sa, scoţându-L înainte de crearea universului. Pe acest Cuvânt L-a avut slujitor pentru cele făcute de El şi prin El a făcut toate. Cuvântul se numeşte Început pentru că El începe şi stăpâneşte toate cele create prin El."[15]

---

unul medioplatonic, impersonal, precum o idee ce provine din intelect, așa cum se vede la Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 75

[13] Sfântul Teofil al Antiohiei o face pentru prima dată" în mod explicit" cf. Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.*, p. 29

[14] „ Rogu-te fiule ca, la cer şi la pământ căutând şi văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoşti că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu şi neamul omenesc aşijderea l-a făcut" *II Macabei*, 7, 28

[15] Sfântul Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Anatolie,* PSB 2, trad., note şi indice de Pr. prof. Theodor Bodogae, Pr. prof. Olimp

Începutul existenţei, sinonim cu începutul temporalităţii ca act liber al voinţei lui Dumnezeu Cel fără de început şi sfârşit pun, în gândirea patristică problema definirii a ceea ce este nemuritor ca fiind necreat, fără de început în cel mai adevărat, propriu şi tainic sens, lucru ce scapă argumentaţiei platonice despre imortalitate. Avem o schimbare de registru ontologic propriu gândirii întemeiate pe Revelaţie: pentru Sfântul Iustin „nemuritor" este echivalent nu cu „pururea fiitor" în sens de prelungire indefinită a faptului de a fi ci cu „necreat"[16]: „...dacă ai socoti că între cele ce sunt nenăscute ar exista vreo deosebire şi ai cerceta mai bine, n-ai putea găsi cauza deosebirii, ci, ducându-te cu mintea la nesfârşit, aceasta în cele din urmă, se va opri obosită, la ceva ce este nenăscut şi vei sfârşi prin a zice că aceasta este cauza tuturor." Cosmosul a fost făcut, lumea ţine de cele născute şi stricăcioase, în cel mai deplin contrast cu Dumnezeu Cel nemuritor şi nestricăcios şi Care ca şi Creator are întâietate nu în ordine temporală ci ontologică faţă de tot ceea ce este zidit: „... singur Dumnezeu este nemuritor şi nestricăcios şi tocmai pentru aceasta este Dumnezeu, în vreme ce toate celelalte care vin după El sunt născute şi stricăcioase."[17]

Metaforei folosite de Etienne Gilson[18] şi anume că pentru vinul nou al creştinătăţii s-au folosit vechile burdufe ce erau încă destul de bune, burdufele filosofiei greceşti, i s-ar putea contrapune cuvântul Sfântului Grigorie de Nazianz care, conştientizând insuficienţa şi inadecvarea vechilor categorii ale gândirii elenice pentru a exprima teologia harică a Bisericii urmăreşte botezarea lor semantică când spune că: „... noi am luat de la greci cuvintele ca pe nişte veşminte împodobite, dar trupul şi viaţa mărturisirii noastre este Hristos Cel înviat."

Căciulă, Pr. prof. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1980 Apologeti, pp. 301-302

16 Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, în Apologeți de limba greacă, P.S.B. 2, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., p. 99

17 *Ibidem*, p. 98

18 Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Medievale*, Paris, 1944, p. 82

S-a discutat mult despre ciclicitatea timpului[19] sau, mai bine zis a evenimentelor cosmice în lumea greacă şi au devenit curente expresii ca timp ciclic sau liniar, concepţiei greceşti antice dându-i-se drept marcă definitorie paradigma ciclicităţii, în timp ce concepţia creştină revelată vede timpul „liniar” desfăşurându-se între începutul lumii care-i şi începutul timpului şi sfârşitul spaţio-temporalităţii sau mai bine zis transfigurarea ei la Parusie. Totuşi aceste reprezentări geometrice pot fi cât se poate de inadecvate şi chiar noţiunea de „ciclicitate” aşa cum o concepem astăzi[20] cu greu şi-ar putea găsi locul în vreuna din şcolile greceşti de filosofie. La Heraclit sau la stoici s-ar putea vorbi cel mult de o periodicitate a evenimentelor cosmice care re-apar, de-a lungul continuumului infinit al timpului.

Noţiunea de repetiţie a evenimentelor presupune că ele sunt întrucâtva distincte, într-o măsură altele, de la o perioadă cosmică la alta, deşi rămân structural identice. Aşa că noţiunea de ciclicitate nu poate fi pur şi simplu aplicată gândirii greceşti în întregul ei. Astfel deşi Aristotel se referă la timp ca la „ceva asemănător unui ciclu”[21] sensul afirmaţiei lui, asupra căreia s-a discutat îndelung, este mai degrabă, rămânând la metafore inspirate din geometrie, acela că timpul nu e linear ci mai degrabă curb[22], devreme ce în ipostaza lui astronomică el apare ciclic: „... Prin urmare mişcarea e continuă, ca şi timpul, căci una din două: sau mişcarea şi timpul sunt identice sau timpul e un mod al mişcării. Însă ca mişcare continuă, nu există decât mişcarea în spaţiu şi anume cea circulară.”[23]

În privinţa lui Platon în dialogul Republica, în contextul celebrei teorii despre vârstele Cetăţii descoperim că Statul ideal este pla-

---

[19] R. Sorajbi, *op. cit.*, p. 184

[20] Ideea de ciclicitate ca ceva ce se repetă identic urmând o anume raționalitate predictivă se regăsește cu claritate doar la stoici

[21] Aristotel, *Fizica*, 223B.28-29, Ed. Ştiințifică, București, 1965, p. 88

[22] Richard M. Berchman, *From Philo to Origen: Middle Platonism în transition,* Chico, California, 1984, p.162

[23] Aristotel, *Metafizica* 1071b, București, Ed. Academiei, 1965, p. 383

sat în viitor, ca scop τελοζ[24] al istoriei, ceea ce denotă o perspectivă „lineară” asupra timpului.

O contradicţie a platonismului: în Timaeus pe de o parte se spune că cosmosul a avut un început în timp iar pe de alta că exista dintotdeauna datorită nesfârşitei puteri a Meşterului Divin. Această contradicţie a făcut cariera în platonism şi neoplatonism şi şi-a aflat soluţia definitivă în formularea Fericitului Augustin: înainte de lume nu era timp.

Cunoscuta metaforă geometrică folosită de Oscar Cullmann[25] ce pune în contradicţie „noţiunea ciclică” greacă a timpului şi cea „liniară” a concepţiei biblice deşi suportă discuţii în ce priveşte acurateţea asocierii exprimă un lucru fundamental: cosmosul grec nu este consecinţa unui act de creaţie din nimic ci o entitate autocoerentă a cărei periodică repetiţie nici nu pune problema mântuirii omului şi a eshatonului ci mai degrabă a „principiilor prime”, în vreme ce viziunea Revelaţiei ne descoperă lumea în finitudinea ei ontologică cuprinsă între un început şi un sfârşit care nu nici o apropiere de semnificaţie, lumea nu se reîntoarce la starea de la început ci primeşte ceea ce Sfântul Ioan numeşte „har peste har”, prin Fiul lui Dumnezeu. Are ceea ce niciodată gândirea greacă nu a putut concepe, are un viitor întru veşnicie.

Viziunea cosmosului ca fiinţă periodică era lipsită[26] firesc de perspectiva eshatologică, timpul ţinând de modalitatea sensibilă a existenţei, nu de lumea Ideilor cu care nu este conectat decât ca şi imagine mult diferenţiată calitativ de prototip: eternitatea. Ideea succesiunii periodice a lumilor identice, idee centrală a filosofiei stoice, are ca premisă convingerea că universul rămâne mereu identic cu sine, numeric şi în legile lui imuabile şi invariabile tocmai pentru că în esenţă, rămâne etern, infinit temporal în sens de fără de început şi fără de sfârşit. În acelaşi timp neoplatonismul vede dinamica universală pe de o parte ca un proces de ieşire afară din Unu printr-o iradie-

---

[24] Platon, *Republica*, 499d., în *Opere complete*, vol. II, Ed. Academiei, Bucureşti, 1988, p. 46

[25] Oscar Cullmann, *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Delchaux & Nies- tlé S.A., Neuchatel & Paris, 1947, p. 36

[26] Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.*, p. 14

re diminuată progresiv numită „ieşire” sau „procesie” sau „emanaţie” simultan cu o mişcare de aspiraţie spre unitate din partea tuturor celor existente, o mişcare numită „întoarcere” sau „conversie” la Unu. Contemplat astfel, cosmosul se vede animat de o mişcare spirituală de adunare în sine, de reîntoarcere spre o interioritate tot mai profundă cu Unul, o viziune ce nu ia în serios istoria şi timpul ca înaintare către un scop final[27], către eshaton.

În cel mai deplin contrast viziunea creştină descoperă un cosmos finit ontologic tocmai pentru că este creaţia lui Dumnezeu, nedesăvârşit tocmai pentru că perspectiva eshatonului este deplina lui transfigurare prin harul Fiului preaslăvit. Finitudinea ontologică a lumii aduce conştiinţa diferenţei ireductibile între eternitatea lui Dumnezeu şi făptura Sa temporală.

Încă de la începuturi gândirea patristică a afirmat diferenţa[28] dintre eternitatea lui Dumnezeu şi respectiv eonii ce precedă crearea lumii, şi veacurile existenţei create a cosmosului. Aceste timpuri eonice ce ţin de eternitatea lui Dumnezeu, de Taina Sa, precedă lumea aceasta şi temporalitatea ei şi constituie totodată finalitatea spre care se îndreaptă aceasta după ce eonul ei pur temporal se va sfârşi.

Teologhisirea Sfântului Vasile cel Mare în ce priveşte categoriile timpului le distinge ca măsuri în ordinea cuprinderii: eternul, permanentul şi temporalul. Ele sunt iconice în sensul că exprimă în crescendo eternitatea mai presus de înţelegerea făpturii a fiinţei lui Dumnezeu, Cel în Treime. Lucrările dumnezeieşti sunt perpetue când Dumnezeu ca şi Creator şi Domn al istoriei proniază mântuitor făptura Sa. Perpetuă în sens supratemporal este şi durata lumii nevăzute a Puterilor cereşti căci a avut un început, ca zidire a Logosului şi nu este desăvârşită aşa cum desăvârşit este numai Dumnezeu. Ei îi corespunde eonul ce preceda temporalitatea lumii văzute.

---

[27] Edagr R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, trad. de Catrinel Plesu, Biblioteca de Arta 352, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1983, pp. 316-317

[28] G. Florovsky, *The Idea of Creation în Christian Philosophy*, în „Nature and Grace”, Eastern Churches Quarterly”, 8, 1949, apud Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.*, p. 46

II.2. Stoicismul, Origen şi terminologia timpului

În concepţia sa Origen admite noţiunea de timp ciclic, ceea ce reprezintă „inconsistenţa nerezolvată”[29] a sistemului său teologic. O admite deşi respinge categoric ca şi teolog creştin ideea de revenire identică a ciclurilor succesive aşa cum o profesau stoicii. Eternitatea, ca şi sumă a eonilor trecuţi, prezenţi şi viitori presupune un număr infinit de cicluri temporale în trecut, şi privind în perspectiva eshatologică, un număr finit de eoni viitori. Toate acestea denotă două lucruri:

- lipsa unei perspective eshatologice veritabile şi
- subzistenţa concepţiei conform căreia sfârşitul este o refacere a începutului.

Preexistenţa creaturilor raţionale pune această problemă a duratei mai înainte de timp: fiecare făptură raţională a fost creată de Dumnezeu liberă, având posibilitatea de a progresa sau regresa şi alegerile sale din viaţa precedentă naşterii cu trup i-a determinat condiţia mai mult sau mai puţin spirituală din viaţa actuală.[30] Toate sufletele care au preexistat trupurilor, având ca fiinţe raţionale una şi aceeaşi natură, au căzut departe de Dumnezeu pe diferite trepte, în funcţie de răcirea iubirii lor pentru Cel ce le-a creat şi fiecare a păcătuit. Logica faptului că meritele sau păcatele anterioare sunt direct corelate cu starea sau poziţia sufletului în această viaţă este comună platonismului şi anumitor curente stoice.[31] Intenţia lui Origen a fost una apologetică: să demonstreze că răul nu provine de la Dumnezeu şi nici materia în sine nu e rea (cum susţineau gnosticii) deşi e temniţă, ci folosirea greşită a liberului arbitru a dus la existenţa răutăţii în lume.

Purificarea şi reintegrarea, apocastaza ca şi scop final al lucrării Providenţei constrânge logica sistemului lui Origen la afirmarea existenţei succesive[32] a mai multor lumi. Lumea actuală, unică în

---

[29] Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.,* p. 16

[30] Origen, *Despre principii* II,9,6, PSB 8, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1982, p. 131

[31] Claudio Moreschini, *op. cit.,* p. 153

[32] Origen, *op.cit.* I,6,3; II,1,3, pp. 78, 92

care s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu este momentum-ul privilegiat unei serii de lumi anterioare sau posterioare[33]. Ideea repetiţiei identice a universurilor era profesată de stoici şi duce la viziunea unei temporalităţi închise, a unei predicţii absolute: succesiunea produce aceleaşi întâmplări aceleaşi persoane suferă aceleaşi conjecturi s.a.m.d. Origen o respinge căci ar anula darul cel mai important al făpturii: liberul arbitru.

Filosofia contemporană lui Origen punea problema eternităţii lumii în două feluri: existenţa unui Creator inactiv înainte de crearea lumii însăşi sau a materiei coeterne cu Dumnezeu[34]. Origen, ca teolog şi exeget scripturistic afirmă clar şi repetat[35] că lumea a fost creată din nimic însă păstrează ideea că au existat întotdeauna fiinţe asupra cărora Dumnezeu a stăpânit. Prin urmare singura lume coeternă cu Dumnezeu este lumea gândită a raţiunilor tuturor lucrurilor, etern prezente în Logos înainte de facerea lumii acesteia. Ideea o întâlnim mai departe în literatura patristică, la capadocieni şi dezvoltată la Sfântul Maxim. Sfântul Grigorie spune că: „...într-un fel fiinţa noastră s-a născut şi din lucruri care existau şi din lucruri care nu existau."[36] folosind o imagine din Scriptură: Levi a fost mai întâi în coapsa lui Avraam pentru a afirma faptul că noi am existat mai întâi virtual în coapsa străbunilor şi mai apoi am existat real.

Interpretând referatul paulin: „Dumnezeu va fi totul în toate" Origen concepe sfârşitul lumii ca o reîntoarcere la unitatea originară a tuturor făpturilor raţionale restaurate în demnitatea lor iniţială cea mai înainte de cădere. Materia va fi dizolvată nu transfigurată prin harul Duhului Sfânt.

---

33 *Ibidem*, II,3,5; III,5,3., pp. 102, 171

34 Prima o controversă specifică mediilor epicuriene iar cea de-a doua cunoscuta poziție platonică cf. R.M. Berchman, *op. cit.,* p. 103

35 Origen, *Comentarii la Evanghelia după Ioan*, I.I.3, *Cartea a VI-a,* în PSB 6, trad. şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1981, p. 86

36 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Prima cuvântare despre Fiul*, IX,23, în Taina *m-a uns, Cuvântări*, trad., note şi comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 1999, p. 82

M. Simonetti spune că aceasta este: „... concesia maximă pe care Origen a făcut-o influenţei filosofiei greceşti, capabilă să denatureze concepţia rectilinie din acel timp, specifică iudaismului şi creştinismului, în beneficiul unei eterne întoarceri circulare în care ephapax-ul sacrificiului lui Hristos pare să piardă valoarea şi semnificaţia de eveniment hotărâtor al istoriei lumii."[37]

În primele două secole înainte de Hristos întâlnim în filosofia lumii greco-romane un eclectism remarcabil de platonism, aristotelism şi stoicism vizibil şi în problema timpului la gânditori precum Carneade (din Academia de Mijloc), Panaetiu şi Posidoniu. Această dialectică a format spiritul elenismului ca şi cultura ale cărei metode Părinţii le-au folosit apologetic în efortul de a comunica lumii greco-romane duhul propovăduirii apostolice, Duhul Bisericii. Cel dintâi care teologhiseşte sistematic despre timp şi care anticipează cvasitotalitatea temelor patristice ulterioare în această privinţă şi în multe altele este Origen.

El a implicat în discursul său teologic terminologia stoică cu privire la timp ca „extensie a mişcării", formulând o concepţie radical nouă asupra timpului şi istoriei în lumina Revelaţiei, concepţie pe care Părinţii de mai târziu au contat, aducându-i îndreptările necesare şi care şi-a aflat apogeul în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Origen cunoştea în profunzime gândirea stoică, pe care a întâlnit-o însă la crepuscul când simptomele degenerării şi stagnării erau evidente[38] ceea ce justifică poate cu atât mai mult nuanţa critică a referinţelor. O paralelă între Origen şi stoicism în privinţa ontologiei timpului este necesară pentru a observa noutatea absolută a concepţiei de inspiraţie scripturistică a alexandrinului în contextul afinităţilor dintre cele două sisteme de gândire. Noţiunile de „corporal" şi „necorporal" aşa cum le întâlnim folosite la stoici şi la Origen pot face începutul.

Pentru stoicism „necorporal" este ceva aflat între fiinţă şi nefiinţă, cele patru „necorporale": spaţiul, timpul, vidul şi expresia sau rostirea există în pofida faptului că nu sunt corpuri. Este un anume sens slab în realitatea existenţei lor. La Origen necorporabilitatea

---

[37] Maria Simonetti, *Origene esegeta e la sua traditione*, Brescia, 2004, p. 82

[38] P. Tzamalikos, *op. cit.*,p. 43

existenţei nevăzute este chiar temeiul ontologic al celei văzute: Dumnezeu Cel netrupesc, Cel nevăzut este pricina întregii lumi materiale. Pe de altă parte corporalitatea este caracteristica făpturii căzute în contextul preexistenţialismului origenist. Existenţa trupească îşi are originea în căderea din plinătatea originară a comuniunii spirituale iar noţiunea de corporabilitate are un sens extins dincolo de materie: sunt corporale şi fiinţele nevăzute, lumile alcătuite din „materie nevăzută".

Sunt două diferenţe esenţiale: În primul rând Origen consideră că întreaga lume este materială dar nu gândeşte că ceea ce nu este corporal nu există cu adevărat cum tind să considere stoicii. Timpul deşi nu este corporal este în cel mai deplin sens fiinţă urmând logica unei argumentaţii ce dovedeşte că dialectica existenţă-nonexistenţă în cheia antinomiei corporal-noncorporal nu-i era deloc străină: „Sunt alţii care susţin că nimic invizibil sau necorporal nu există pentru că tot ce există trebuie să aibă un corp. În acest temei ei susţin că Dumnezeu, Părintele tuturor este corporal. Totuşi consecinţa propriei lor logici care admite că orice corp este coruptibil, stricăcios i-a forţat să admită că, fiind corp Dumnezeu Însuşi este coruptibil. Din cauza acestei dificultăţi logice ei au recurs la un expedient lingvistic: El are o natură coruptibilă dar nu este cu adevărat stricăcios pentru că nu există nimic superior Lui care să-L poată corupe sau distruge. Sunt, pe lângă acesta şi multe alte închipuiri omeneşti compuse cu ajutorul raţionării dialectice şi cu sofisme înşelătoare."[39]

Descoperim că întreaga concepţie origenistă este întemeiată pe transcendenţa lui Dumnezeu descoperită în Scripturi, idee străină stoicismului, ceea ce ne conduce la a doua diferenţă ce vine din faptul că Origen teologhiseşte în privinţa distincţiei dintre corporal şi necorporal aşa că pentru el corporalitatea este o proprietate a făpturii căzute, este nefirească, rod al Căderii (greacă katabole) şi nu o proprietate naturală a existenţei aşa cum o observă stoicii din perspectiva lor ce nu implică soteriologia. Transcendenţa vieţii dumnezeieşti necorporale are preeminenţă asupra întregii lumi corporale. Aşa că faptul că timpul nu este corporal şi totuşi există, o problemă spinoasă pentru stoici, este o chestiune asupra căreia este absurd să te opreşti

[39] Origen, *Comentarii în Romanos,* 3.2.16, transl. by H. Ramsbotham, Journal of Theological Studies 13, London, 1943, p. 234

aşa cum este absurd[40] să te întrebi dacă lungimea sau înălţimea sau greutatea sau întinderea există sau nu pentru că nu pot avea determinaţii corporale.

Origen a anticipat noţiunile temporale pe care întreaga patristică le-a folosit, dezvoltat şi îmbogăţit încă din vremea imediat următoare a disputelor ariene. Astfel Sfântul Alexandru din Alexandria[41] foloseşte atât de frecvent termenul διαστημα încât uneori apare aproape sinonim cu cel de timp. Sfântul Ioan Hrisostom[42] şi Olimpiodor din Alexandria[43] îl angajează în teologia lor iar pentru Părinţii capadocieni Origen a constituit un antecesor preţuit şi urmat cu discriminare.

Relaţia lui Origen cu concepţia capadocienilor despre timp apare destul de controversată în literatura de specialitate. B. Otis şi J. Callahan consideră că termenul διαστημα folosit pentru a defini timpul în sine au intrat în uzul scriitorilor patristici odată cu critica lui Metodiu asupra lui Origen[44] şi susţin că: „înainte de capadocieni διαστημα este folosit într-un sens negativ... nu este folosit ca o trăsătură esenţială şi nedespărţită a tuturor făpturilor. Este clar că importanţa timpului pentru mântuire vine din abandonarea concepţiei ori-

---

40 „Absurdităţi în care următorii lui Zenon şi Chrisipus cad" cf. Origen, *Contra lui Celsus* VIII,49,in PSB 9,trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1984, p. 121

41 το λεγομενον εν τω …ψαλμω προς τον υιον η βασιλεια σου παντων των αιωνων ουκ επιτρεπει τινα καν το τυχον ***διαστημα*** διαλογισασθαι εν ω μη υπηρχεν ο λογος, cf. Sfântul Alexandru al Alexandriei, *Orationes tres adversus Arianos*, 1.12; PG 26.37, apud P. Tzamalikos, *op. cit.*, p. 281

42 της επιουσης ημερας … ουκ οιδας ει ***το διαστημα*** οψει cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei* 19.5, *apud*. P. Tzamalikos, *op. cit.*, p. 280

43 Olimpiodor din Alexandria defineşte timpul aşa: χρονος μεν εστι το ***διαστημα*** καθ ο πραττεται τι., în Olimpiodor din Alexandria, *Commentarii în Ecclesiastem*, PG 93.508, apud P. Tzamalikos, p. 282

44 Brandon Otis, *Gregory of Nyssa and the Capadocian Conception of Time*, în Studia Patristica, 117(1976) p. 328

geniste a creaţiei eterne."[45] De asemeni există opinia că Origen n-a făcut distincţia clară între timp şi eternitate, că sistemul său nu accentuează îndeajuns diferenţa între atemporalitatea dumnezeiască şi timpul lumii şi că întreaga lui concepţie suferă de un neoplatonism de care Părinţii s-au distanţat. Distincţia pe care alexandrinul o face între timpul lumii şi veşnicia dumnezeiască este una cât se poate de clară întrucât din ea izvorăşte ceea ce Origen consideră a fi chiar „raţiunea de a fi" a timpului.

Timpul lumii este numit αιον şi nu există nici o referinţă[46] în scrierile lui Origen care să îl aplice vieţii dumnezeieşti mai presus de timp. Epitetul αιωνος „etern" este atribuit lui Dumnezeu ca Persoană de-a lungul scrierilor sale, urmând scripturisticului „Cel vechi de zile", dar nu vieţii dumnezeieşti care rămâne atemporală în transcendenţa ei ireductibilă. În această privinţă Origen se desprinde radical de antecesorul său direct, Filon a cărui concepţie despre αιον este influenţată clar de platonism, căci eonul este „exemplul şi arhetipul timpului"[47]: χρονος (timpul) este βιος (viaţa) κοσμος αισθητος (cosmosului), iar αιων este βιος (viaţa) lui Dumnezeu şi κοσμος νοητος. Timpul lumii apare ca imagine a arhetipului ce ţine de viaţa dumnezeiască, de veşnicia lui Dumnezeu.

Origen nu leagă de noţiunea de eon de aceea de viaţă dumnezeiască ce se extinde în atemporalitate αλλα το συμπαρεκτεινομενον τοις αιδιος. Ceea ce el numeşte eon este o realitate cu desăvârşire lumească, „un sistem natural" ce descrie spaţio-temporalitatea creaţiei. Pentru capadocieni, mai ales pentru Sfântul Grigorie de Nazianz şi patristica următoare, în rezumatul ei de veac VII, eonul este definit ca o realitate supranaturală şi atemporală, el nu este timp ca atare şi, deşi stă în analogie cu timpul ţine de veşnicie.

Asupra termenului αιον Sfântul Grigorie de Nazianz îl defineşte în următorul fel: „eonul nu este timp ori parte din timp... dar ceea ce pentru noi este timp... aceea este eonul pentru atemporalitate,

---

45 *Ibidem*, p. 336

46 P. Tzamalikos, *op. cit*., p. 264

47 Filon, *De Mutatione Nominum*, 267, *apud* P. Tzalmakis, *op. cit.*, p. 265

şi anume ceea ce se extinde în atemporalitate de-a lungul fiinţelor”[48]: το συμπαρεκτεινομενον τοις ουσιν. Sfântul Grigorie îl foloseşte pentru a exprima modul proniator în care viaţa dumnezeiască supratemporală se leagă de timpul făpturii.

Sfântul Ioan Damaschinul foloseşte limbajul lui Origen dar urmează pe Sfântul Grigorie în privinţa semnificaţiei lui. El admite multiplele semnificaţii ale lui αιον, acelea de viaţă a generaţiilor, sau, în general de o anume perioadă lungă de timp. În privinţa „veacului viitor” αιων ο μελλων el spune explicit că: „starea fără de sfârşit după Învierea cea de obşte...nu este timp ori parte a timpului...ci este ceea ce se extinde în atemporalitate... aşa că ceea ce timpul este pentru făpturile temporale aceea este eonul pentru atemporalitate.”[49]

P. Tzalmakis remarcă la Sfântul Grigorie de Nyssa, ecourile exprimărilor lui Origen pe teme ca prezenţa şi lucrarea Logosului în lume[50], întinderea την διαστηματικην eonilor timpului cosmic[51], în exegeza lui „la început” αρχη din Geneza 1,1[52] ca referindu-se la

---

48 „ αιων γαρ ουτε χρονος, ουτε χρονου τι μερος … αλλ οπερ ημιν ο χρονος … τουτο τοις αιδιοις αιων, το συμπαρεκτεινομενον τοις ουσιν „ cf. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orationes*, 38.8; PG 36.320., *apud* P. Tzamalikos, *op. cit.*, p. 266

49 „το του αιωνος ονομα πολυσημον εστι… αιων γαρ λεγεται… η εκαστου των ανθρωπων ζωη… παλιν… ο χιλιων ετων χρονος παλιν… ολος ο παρων βιος, και αιων ο μελλων, ο μετα την αναστασιν ατελευτητος … παλιν ου χρονος, ουδε χρονου τι μερος… ***αλλα το συμπαρεκτεινομενον τοις αιδιος***… οπερ γαρ τοις υπο χρονον ο χρονος, τουτο τοις αιδιος εστιν αιων „ cf. Sfântul Ioan Damaschin, *De Fide Orthodoxa Libri Quattuor*, 2.1; PG 94.861., *apud*. P. Tzamalikos, *op. cit.*, p. 268

50 ιδιον εστι της θεοτητος το δια παντων ηκειν και τη φυσει των οντων κατα παν μερος ***συμπαρεκτεινεσθαι*** în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratia Catechetica*, 32, PG 45.80, *apud*. P. Tzamalikos, *op. cit.*, p. 267

51 την ***διαστηματικην των αιωνων*** παρατασιν, Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, 12; PG 45.1064, apud. B. Otis, *op. cit.*, p. 122

52 η γαρ αρχη παντος ***διαστηματικου*** νοημοτος αλλοτριως εχει; *Apologia în hexaemeron*, 8.; PG 44.72., *apud* B. Otis, *op. cit.*, p. 123

începutul timpului şi a lumii împreună cu el ca şi create şi proniate de Dumnezeu, în viziunea că Dumnezeu este cauza primă a creaţiei mai presus de timp şi orice cauzalitate temporală[53] ori întindere temporală παντος διαστηματικου, în hristologie, referindu-se la naşterea mai înainte de toţi vecii a Fiului foloseşte cu consecvenţă terminologia alexandrinului[54]. Noţiuni fundamentate de Origen privind definiţia timpului în sine ca διαστημα, relaţia lui cu spaţiul prinsă în termenul συμπαρεκτεινεσθαι, supratemporalitatea şi supraspaţialitatea ca şi trăsături ontologice ale vieţii dumnezeieşti „fără dimensiune" αδιάστατος sunt preluate şi dezvoltate de Părintele capadocian în teologhisirea sa şi întreaga patristică le dezvoltă, îmbogăţeşte şi foloseşte extensiv.

II.3. Neoplatonism, timpul Revelaţiei scripturistice şi patristica

Sumei antinomiilor care au stat la baza discursului filosofic platonic şi neoplatonic: sensibil/inteligibil sau aristotelicul devenire/fiinţă, opinie/ştiinţă, divizibilitate/simplicitate îi corespunde opoziţia fundamentală dintre kronos şi aion. Urmând linia antinomiei aflăm la Proclu ideea unui gen de durată temporală[55] ce constituie un stadiu intermediar între timpul omenesc cu spaţializarea şi succesivitatea ce-i este proprie şi desăvârşita eternitate divină. Este vorba de o eternitate temporală ce tinde spre pura existenţă eternă dar se exprimă extrapolând trăsăturile timpului nostru aşa cum îl experiem şi concepem şi rămâne deci în esenţă o durată. Tema medierii, plotiniană la origini are pentru Proclu o importanţă particulară. Din dorinţa de a pune în legătu-

---

53 Dumnezeu este αιτιαν… ***παντος διαστηματικου*** νοηματος υπερκειμενην, Sfântul Grigorie de Nyssa, *De infantibus qui premature abripiunter*, PG 46.172., *apud* B. Otis, *op. cit.*, pp. 123-124

54 μηδεν ειναι… ο μεταξυ της του υιου προς τον πατερα συναφειας ευρισκεται, ***μη διαστηματικον τι νοημα***, în Sfântul Grigorie de Nyssa,*Contra Eunomium*, 4; PG 45.661, apud B. Otis, *op. cit.*, pp. 124-125

55 John Callahan, *Four views of Time în Ancient Philosophy*, Connecticut, 1968, p. 84

ră Unul cu multiplul, Proclu invocă un al treilea care mediază şi astfel filosofia lui abundă în triade[56] care leagă laolaltă toate lucrurile. Analiza metafizică a realităţii dezvăluie o structură triadică constând în Unul, Intelectul şi Sufletul din filosofia lui Plotin. Orice nivel al realităţii pe măsură ce este „lecturat" dezvăluie o structură ternară: fiinţă, viaţă, inteligenţă. Nu este însă o viziune statică, o simplă clasificare, căci întregul are o mişcare exprimată triadic: rămânere, procesie şi întoarcere. Contemplată, realitatea, structurată dinamic pe niveluri ce se mediază şi se leagă reciproc are o afinitate, simpatie cosmică ce pătrunde şi îmbrăţişează întregul.

Există astfel o apropiere între Proclu şi Dionisie în acest mod de a concepe timpul eternizat al ierarhiilor cereşti însă există şi o diferenţă esenţială: timpul înveşnicit al lumii îngereşti devine propriu şi făpturii omeneşti în veacul viitor şi nu în cel de acum, prin urmare eternitatea temporală nu ţine de viaţa acestui veac prezent şi mărginit de moarte ci de viaţa nestricăcioasă a veacului fără de sfârşit al Împărăţiei. Făpturile omeneşti vor participa la slava ierarhiilor celeste, la lucrarea lor ce se exprimă ca durată dar tinde spre veşnicia dumnezeiască. Aşa încât chiar dacă noţiunea de eternitate temporală ar fi putut fi preluată de la Proclu ca antecesor al său, Dionisie nu o referă la sufletul omenesc în sine[57] ci o atribuie domeniului pur inteligibil al esenţelor imateriale.

Sfântul Grigorie de Nyssa, depăşind în teologia sa logica eunomiană a comprehensibilităţii dumnezeirii, vorbeşte despre taina lui Dumnezeu Cel mai presus de cuvânt şi gând folosind o noţiune cheie a neoplatonismului, cea a Unului divin ce transcende multiplicitatea tuturor subîmpărţirilor lumii văzute. Aşa cum remarcă Claudio Moreschini[58] pentru Plotin, Unul este „binele în sens propriu şi primordial"[59] şi obiect al aspiraţiei şi dorinţei tuturor. Unul şi Binele sunt aceeaşi entitate, Unul este binele suprem iar Intelectul este în forma binelui, întrucât gândeşte binele.

---

56 Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul, O introducere,* trad. de Sebastian Moldovan, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 46

57 Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.*, p. 85

58 Claudio Moreschini, *op. cit.,* p. 559

59 Plotin, Eneadele, V,5,13, în *Opere,* trad. Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2003, p. 245

Valorizarea creaţiei şi a timpului din perspectiva iconomiei dumnezeieşti mântuitoare comună tuturor capadocienilor, îl descoperă pe Dumnezeu Unul ca fiind identic cu Binele şi în veşnicia Sa izvor al bunătăţilor veacului viitor pe care făptura mântuită îl va trăi ca durată negrăită a urcuşului din slavă în slavă. Teologia timpului îndumnezeirii apare astfel legată de teologia Persoanei dumnezeieşti căci pentru capadocieni Dumnezeu este Unul dar acest Unul nu suferă de nici una din scăderile neoplatonismului ca şi cultură filosofică[60]: nu este conceput ca o esenţă impersonală şi nu stă într-o continuitate ontologică cu lumea, ca fundament al acesteia printr-un proces de emanaţie prin care, în varianta plotiniană, Unul, graţie perfecţiunii şi fiinţei sale supraabundente s-a revărsat emanând Intelectul, lumea inteligibilă.

Dumnezeu este Unul ca Treime nedespărţită şi este cu desăvârşire transcendent lumii iar actul contemplării Lui ca Unul este aducător de bunătăţi harice celui ce contemplă prin ridicarea minţii din risipirea către cele create şi unirea ei cu Izvorul desăvârşit şi veşnic al binelui. Părintele Stăniloae remarcă dezvoltarea acestei idei la Calist Catafygiotul: răul este pururi dezbinat în timp ce binele stă într-o desăvârşită unitate şi lucrarea contemplării lui Dumnezeu ca unicul Bine tinde să unifice pe om cu toţi şi cu toate în Cel ce este izvorul existenţei tuturora. Aşa cum unirea făpturii create cu Dumnezeu este una harică în taina Persoanei şi nu fiinţială, tot astfel şi timpul înveşnicit al îndumnezeirii ca durată mai presus de mintea acestui veac nu derivă din eternitatea divină şi nu devine una cu ea ci participă la veşnicie pe măsura tot mai mare a harului revărsat cu îmbelşugare a veacului în care „Dumnezeu va fi totul în toate."

Perpetuarea dihotomiei genetic/agenetic a platonismului[61], adevărata piatră de poticnire pentru Eunomiu care l-a dus o viziune reducţionistă şi creativă despre Logosul întrupat, se reflectă şi asupra

60 Andrew S. Ellverson, *The dual nature of man: a study în theological anthropology of Gregory of Naianzus*, Uppsala, 1981, p. 127

61 În logica lui Eunomiu numele de „Tatal" şi „Fiul" exprimă în mod exact chiar ființa, substanța, natura, așa încât „generat" şi „nongenerat" nu sunt atribute ale Persoanelor ci implică ca o consecință diferența de natură între Ele, cf. C. Moreschini, *op. cit.,* p. 503

modului de a concepe relaţia dintre finit şi infinit, între mărginit şi nemărginit în ce priveşte timpul devenirii făpturii şi veşnicia vieţii dumnezeieşti cea cu desăvârşire mai presus de timp. Sfântul Grigorie de Nyssa, porneşte în această privinţă nu de la o metafizică discursivă ca cea a lui Plotin sau de la logica aristotelică ce pune în relaţie finitudinea numărabilă cu seriile infinite ci de la teologia Tainei lui Dumnezeu, Cel nelimitat, pururea mai presus de înţelegerea făpturii limitate.

Astfel diferenţa ontologică dintre făptură şi Ziditor se exprimă prin antinomia „diastemic"/"adiastemic", făptura fiind prin creaţie finită şi temporală, închisă în intervalul început-sfârşit iar Dumnezeu netemporal, infinit nemărginit între început şi sfârşit. Contradicţia aceasta, ireductibilă fiinţial se depăşeşte prin har, prin lucrările nesfârşite, mai presus de timp şi totuşi în timp, care fac făptura să participe liber la viaţa dumnezeiască veşnică.

Gândirea patristică s-a dovedit novatoare şi în privinţa relaţiei dintre noţiunea de mişcare în sens fiinţial în sânul Treimii şi cea de timp ca ordine între anterioritate şi posterioritate, respingând ideea neoplatonică de generare şi conturând atât cât dau voie noţiunile omeneşti pe cea de creaţie şi astfel pe cea de temporalitate ca şi trăsătură specifică a făpturii. Naşterea Fiului şi purcederea Duhului Sfânt ca şi miez al apologiei capadocienilor împotriva arienilor şi pnevmatomahilor sunt „mişcări" negrăite şi mai presus de înţelegere în sânul Dumnezeirii celei una şi întru veşnica monarhie: „Din această pricină Dumnezeirea, din starea de Unime la început, mişcându-se către Doime, s-a constituit în Treime. Şi aceasta este pentru noi, Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt, unul născător şi producător în afară, dar fără pătimire şi în afară de timp..."[62]

Această mişcare în sânul Dumnezeirii trebuie înţeleasă în limitele posibilităţii omeneşti de cunoaştere, în afară de timp, nu în sens evolutiv, aşa cum înţelege generarea neoplatonismul sau prin analogii omeneşti în care cădea argumentaţia arienilor, căci Sfânta Treime este împreună veşnică şi deofiinţă. Mişcările Ei sunt ipostatice mai presus de necesitate.

---

[62] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Prima cuvântare despre Fiul*, în *Taină m-a uns, Cuvântări*, trad., note şi comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 1999, p. 76

Platonismul, vorbind de „necesitate”, „suficienţă”, „prisosinţă” şi „revărsare” atribuie „revărsarea” divinităţii, singura care nu are lipsă de nimic şi fiind suficientă sieşi se revarsă spre alteritate. Sfântul Grigorie de Nazianz respinge acest raţionament pentru că naşterea Fiului nu poate fi pur şi simplu un proces de revărsare a prisosului ce nu poate fi reţinut, nu poate fi supusă analogiei vreunei legi fizice sau de altă factură, care ar duce la concluzia ca naşterea Fiului ar fi fără voia lui Dumnezeu ci este o mişcare ipostatică a Părintelui, mai presus de timp. Acest stil de argumentaţie a fost preluat şi des folosit de eunomieni care, în raţionalismul lor nu reuşesc să se ridice deasupra noţiunilor temporale de anterior şi posterior. Sofistica eunomiană urmează: dacă Tatăl a născut fără să vrea pe Fiul, deci forţat de necesitatea unei revărsări fizice, atunci Tatăl este supus necesităţii; dacă Tatăl a născut pe Fiul de bună voie, deci neconstrâns de ceva, atunci voinţa Tatălui este anterioară Fiului. Ortodoxia mărturiseşte că negrăita naştere a Fiului depăşeşte orice necesitate şi orice noţiune temporală. Sfântul Ambrozie spune[63] că în generarea dumnezeiască nu există nici voinţă nici lipsă de voinţă, fiindcă generarea nu ţine de posibilitatea voinţei iar Tatăl este bun prin fire şi nu prin voinţă sau necesitate şi nu naşte prin voinţă sau din necesitate.

Paradigma trecerii de la unitate la multiplicitate, centrală speculaţiei neoplatonice este rezolvată de Plotin prin noţiunea de generare a multiplului, proces în care şi faţă de care Unul rămâne fix şi imobil, orice mişcare fiind negată în mod explicit ca introducând inevitabil o distanţă fiinţială între Unul, al doilea şi aşa mai departe. Emanaţia Intelectului din Unu exclude orice temporalitate[64] şi totuşi ea ca proces cosmic duce la existenţa multiplicităţii, descinzând paradoxal chiar în temporalitate căci până la urmă timpul este mişcarea Sufletului lumii, generat la rândul lui de Intelect. Ea ajunge să producă astfel temporalitatea. Toate derivă din unitatea primordială,

[63] Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *De fide*, lib IV,4, Opera omnia di Sant Ambrogio, Ed. Citta Nuova, Roma, 1990, pp. 233-234

[64] „...despre cel care își are originea în Unu trebuie spus că nu și-a avut originea ca urmare a unei mișcări; dacă într-adevăr, ceva ar apărea ca urmare a unei mișcări a lui, ceea ce s-ar naște ar fi al treilea plecând de la Unu şi ar apărea după mișcare: nu ar fi secund.”, Plotin, *Eneade*, V, 1,6, în *Opere,* p. 132

toate fiinţele îşi datorează existenţa unei decăderi din unitatea originară şi sunt un efect impersonal al revărsării din realitatea omnipotentă şi ultimă a lui Unu.

Raţionamentul neoplatonic, aşa cum apare în comentariul apologetic al Sfântului Vasile[65] este următorul:

- premisa 1: „dacă ceva există ulterior Primului, trebuie să vină de la El fie direct, fie mediat”[66] adică Primul emană Intelectul care emană Sufetul a cărui mişcare produce timpul
- premisa 2: lumea este externă şi niciodată n-a fost fără existenţă
- concluzia 1: Intelectul şi Sufletul precedă lumea nu în ordine temporală ci în „natura lor” în sensul că sunt cauza ei şi a temporalităţii ei
- concluzia 2: lumea a căpătat fiinţă printr-un proces de generare precum „căldura radiază din foc” şi „lumina este generată de soare”[67]

Dorinţa fundamentală a lui Plotin a fost aceea de a descoperi coerenţa ce pune în legătură Unul cu multiplul, ceea ce duce la concluzia că orice mişcare ce purcede din Unul duce inevitabil şi nemijlocit la multiplicitate. Ori temporalitatea însăşi se defineşte prin această unică logică ca ceva produs pe drum[68].

Teologia Sfântului Atanasie cel Mare şi a capadocienilor, pornind de la taina Treimii lămureşte ideea de creaţie versus aceea de generare şi aceasta pune întreaga problematică a timpului în lumina iconomiei harului creator şi proniator al Treimii. Timpul este creat odată cu lumea şi din voinţa lui Dumnezeu.

Discuţia cu care debutează Omiliile la Hexaimeron este conceptul de „început”, Sfântul Vasile denunţă atomismul şi hazardul, precum şi dualismul platonic al existenţei unei materii increate autonome, un infinit în sine, ce nu ar îngădui vreo acţiune din partea Dumnezeului creator infinit. El exprimă ideea creaţiei ex nihilo, prin voinţa Creatorului.

---

65 Gheorghe F.Anghelescu, *op. cit.,* p. 51

66 Plotin, *op.cit.*V, 8-12, p. 121

67 Idem V, 1,6, p. 119

68 Anthony Chroust, *The meaning of time în the ancient world*, The New Scholasticism, XXI(1947), p. 42

Cuvântul Genezei 1, 1: „La început Dumnezeu a făcut cerul şi pământul” are, pentru Sfântul Vasile multiple sensuri:

- mai întâi Dumnezeu a creat în începutul temporal al fiinţării în sensul că lumea ca întreg nu preceda părţile sale deşi exista o gradualitate a creaţiei, de vreme ce după creaţia fiinţelor invizibile şi spirituale, începe existenţa fiinţelor vizibile şi sensibile
- aceea de început şi totodată de cauză a unei acţiuni, lucrări raţionale nu numai creatoare ci şi proniatoare, lucrarea unei raţiuni „active ce a condus la organizarea lumii vizibile”, căci logosul, raţionalitatea, caracterizează întreaga realitate a creaţiei[69]
- termenul început are semnificaţia de „primă mişcare”[70] de sursă din care un lucru îşi trage fiinţa

Asupra acestei ultime semnificaţii merită să ne oprim. Logosul creează nu printr-o generare substanţială ci printr-o mişcare harică negrăită a voinţei Sale, mişcare ce înfiinţează făpturile aducându-le din nonexistenţă la existenţa logoforă, în ordinea timpului şi a întregii lumi văzute ce sunt împreună coordonatele acestui topos ontologic al pedagogiei dumnezeieşti mântuitoare: „... lumea nu a fost concepută la întâmplare şi în van, ci cu un scop util şi ca să procure tuturor fiinţelor umane un avantaj, de vreme ce ea este în mod real şcoala fiinţelor raţionale şi locul în care suntem educaţi în cunoaşterea lui Dumnezeu.”[71] Semnificaţia de „primă mişcare” poate fi privită şi din perspectiva făpturii create care în temporalitate fiind se referă veşnic la momentul creaţiei ca mărturie ultimă a dependenţei ei absolute faţă de Ziditorul ei transcendent.

Concepţiile platonic-origeniste vedeau mişcarea ca pe o „cădere” a fiinţelor spirituale din plinătatea stării iniţiale de apropiere de divinitate, cădere ce a adus întruparea în „materie neputincioasă”. Ori, prin Sfântul Maxim patristica afirmă cel mai articulat şi coerent că mişcarea, în timp şi mai presus de timp, este modalitate firească (prin raţiunea zidirii) a făpturii de înaintare către odihna finală în

---

69 Sfântul Vasile, *Omilii la Hexaemeron* IV, 6,2 în PSB 17, trad., note şi indici, de Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1986, p. 89

70 *Ibidem*, I, 6,1, pp. 45-46

71 *Ibidem,* I, 6,2, pp. 46-47

eternitatea dumnezeiască. Raţiunea mişcării şi în consecinţă a timpului ei este în acest sens ulterioară creaţiei: „Creaţia tuturor celor sensibile şi inteligibile trebuie cugetată înaintea mişcării. Căci nu este cu putinţă să fie mişcarea înaintea creaţiei."[72]

Dumnezeu este Raţiunea ipostatică a mişcării făpturii, raţiune particulară ce-i este conferită acesteia odată cu existenţa: „deci dacă toate fiinţele raţionale sunt create, ele sunt puse desigur şi în mişcare, mişcându-se spre existenţa cea bună prin voinţa de la începutul lor, după fire, pentru faptul că există. Iar sfârşitul mişcării este existenţa în Cel ce Se află în existenţa eternă cea bună, precum şi începutul lor este însăşi existenţa sau Dumnezeu Care este dăruitorul existenţei şi Dăruitorul existenţei bune, începutul şi sfârşitul."[73] Timpul ţine astfel de raţionalitatea faptului de a fi ca mişcare între începutul existenţei dăruit de Dumnezeu şi sfârşitul ei: odihna în Dumnezeu. El descrie pozitiv mişcarea ca tindere spre „existenţa eternă cea bună."

Totodată în cosmologia Sfântului Vasile coexistă două lucruri fundamentale:

- expresia „la început" se înţelege în sensul că creaţia s-a înfăptuit într-o clipă şi nu în timp, începutul fiind ceva indivizibil şi fără extindere temporală
- ca lucrarea creatoare a Proniei apare graduală în desfăşurarea ei deşi nu are nevoie de timp ca extensie pentru a se împlini de facto

Această ultimă afirmaţie denotă faptul că Revelaţia este unica sursă a teologhisirii Părinţilor şi pune temporalitatea în relaţie cu Dumnezeu prin perspectiva lucrării Proniei nu a necesităţii unei continuităţi de manifestare ca în cazul plotinismului. Dumnezeu nu a avut nevoie de timp ca să creeze, timpul nu este un produs al mişcării demiurgice al Sufletului cosmic, ci ţine de ordinea logoforă a creaţiei ca act al voinţei Logosului creator. Literatura apologetică în întregul ei, a încercat depăşirea dualismului ca separaţie coeternă sau panteismului ca şi coexistenţa eternă a spiritului cu materia şi să comunice

---

[72] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. şi note de Pr. Prof. D. Stăniloae, în PSB, 18, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București 1983, 144

[73] *Ibidem*, pp. 145-146

lumii greceşti ideea revelată a creaţiei din nimic susţinând distincţia ontologică fundamentală dintre Dumnezeu şi zidire.

În privinţa referatului scripturistic al creaţiei Părinţii propun rezumativ două perspective: cea de la II Macabei 7,28 în care se afirmă explicit adevărul că lumea a fost creată din nefiinţă: „Rogu-te, fiule, ca, la cer şi la pământ căutând şi văzând toate ce sunt într-însele, să cunoşti *că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu* şi pe neamul omenesc aşijderea l-a făcut." şi versetul de la Facere 1,1: „ La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul."

Semnificaţia termenului iniţial, „bereschit" al variantei ebraice, tradus prin cuvântul „la început" este subiectul unei discuţii de interpretare. Dacă accentul cărţii Facerii nu cade pe descrierea creării lumii într-un timp natural, atunci noţiunea folosită nu are semnificaţia de moment temporal iniţial al unei desfăşurări ulterioare. O altă perspectivă o dă înţelegerea lui bereschit prin „în general" sau „în principiu" încercând să depăşim mentalitatea condiţionată temporal. Aceasta este gândirea Părinţilor, mult mai profundă teologic şi ne descoperă Sfatul de taină al Treimii, acel plural peren al Genezei „să facem", „să Ne pogorâm" (Facere 1, 26; 11, 7) simultan actului creator în desfăşurare al Dumnezeirii.

O hermeneutică naturalistă va rămâne inevitabil condiţionată în concepţie de legile naturale ale existenţei temporale, neputinţă ce marchează întreaga gândire filosofică ce nu ţine de Revelaţie. Dogma Bisericii, în apofatismul ei nu poate fi evaluată prin circumscriere faţă de categoriile orizontale ale raţiunii analitice, fie ea filosofică ori ştiinţifică[74] de aceea abordarea ei ca subiect al categoriilor ştiinţei naturale este la fel de inadecvată precum descrierea bidimensională a unei realităţi tridimensionale. Fondul dogmei creaţiei ţine de o raţiune duhovnicească, deschisă pe verticala lucrării harului.[75] Părinţii

---

[74] Adrian Lemeni, *Teoria cosmologică a Big Bangului. Implicații filosofice*, în vol. *Teologie şi științe naturale*, Mitropolia Olteniei, Craiova, 2002, p. 4

[75] „Biserica [...] prin dogmele ei nu îngăduie a depăși granițele stabilite. Ea ține mintea omului ca şi în nişte chingi, de unde nu se poate slobozi prea uşor. Această minte trebuie neapărat să părăsească orice mișcare în planul gândirii şi să se ridice însăși, întru înălțimi

contemplă duhovniceşte taina originilor privind nu la lume ca şi consecinţă ci la Dumnezeu ca şi cauză tainică întreit personală a ei. Aşa încât: „Bereschit nu ne plasează deci la începutul timpurilor sau al timpului, indiferent cărei categorii i-ar aparţine, ci în faţa a ceva cu totul altă natură. Astfel bereschit nu este încă creaţie. Este actul divin în sine însuşi care are în vedere creaţia. Să spunem de la bun început că primele trei cuvinte ale Facerii ne transpun întru contemplarea negrăitei acţiuni dumnezeieşti creatoare. Creaţia propriu-zisă este pomenită abia în cuvintele care urmează: cerul şi pământul”[76]

Lecturând Geneza vedem că Sfântul Vasile cel Mare nu interpretează cuvântul „început” atât ca origine a unei cronologii ci într-o perspectivă mai presus de timpul natural ce ţine de indivizibilitatea cosmosului şi, într-un anume sens de o instantaneitate a gândirii lui Dumnezeu în sfatul Său de a concepe creaţia ca întreg cer şi pământ împreună. A teologhisi despre creaţie nu înseamnă doar a vorbi despre începutul ei natural căci originea lumii este în Dumnezeu, lumea este de la Dumnezeu şi pentru Dumnezeu.

Scopul apologiei patristice era dublu: mărturisirea naşterii din veac a Fiului, a generării Lui din fiinţa Tatălui ca unic Izvor al Treimii, împotriva arianismului şi totodată combaterea viziunii nescripturistice plotiniene a lumii emanate din substanţa Creatorului. Generarea, naşterea Cuvântului este deplin diferită de crearea lumii şi tocmai această diferenţă pune o dată pentru totdeauna veşnicia dumnezeiască şi temporalitatea făpturii în cel mai deplin contrast aşa cum rezumă Sfântul Ioan Damaschin: „generarea este fără de început şi eternă fiind lucrarea firii şi izvorând din propria esenţă a Tatălui, în timp ce creaţia, în cazul lui Dumnezeu, fiind lucrare a voinţei, nu este coeternă cu Dumnezeu, căci nu este firesc ca acel lucru care a fost investit cu existenţa din nimic să fie coetern cu cel ce este fără de început şi veşnic.”[77]

[...]”, cf Arhimandritul Sofronie, *Naşterea întru împărăţia cea neclătită*, Ed. Reîntregirea, 2003, p. 79.

[76] Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 20.

[77] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, pp. 23-32

Afirmaţia că Sfântul Vasile a definit timpul în Împotriva lui Eunomiu[78] prin adaptarea unei expresii aristotelice[79]: „timpul este intervalul coextensiv constituirii lumii", definiţie care se regăseşte[80] şi la Sfântul Grigorie de Nazianz, este cu totul inexactă. Mai degrabă expresia folosită ce provine din viziunea lumii ca unitate spaţio-temporală ce are afinităţi[81] cu cosmologia stoică, preluată în lectura creştină prin lucrările lui Origen.

Există autori[82] care, cercetând asupra raţionamentului Fer Augustin în definiţia timpului ca „distentio animi" consideră că Părintele apusean a urmat un raţionament aristotelic, pornind de la ideea că timpul nu este ceva cu care numărăm ci chiar ceea ce este numărat. Şi ar urma din aceasta că el nu poate exista în afara subiectului raţional care numără, deci nu poate fi decât o distentio animi. De asemenea se face o apropiere de Plotin în privinţa concepţiei timpului ca produs de mişcarea sufletului, în cazul filosofului discuţia punându-se pe planul ipostatic al Sufletului cosmic care produce timpul cosmic prin „întinderea vieţii"[83], iar în cazul Părintelui apusean se face trecerea în planul psihologic, imediat al intelectului fiinţei raţionale create, experiind trecerea timpului în individualitatea ei, ca tensiune către trecut, prezent şi viitor.

Gândirea patristică a evaluat pozitiv moştenirea elenistică transfigurându-o în sensul Revelaţiei iar în problema relaţiei timp-eternitate sunt două afirmaţii la care elenismul a ajuns şi pe care Părinţii le-au confirmat ulterior: transcendenta eternităţii faţă de timp şi viziunea timpului insuficient în sine şi întins prin urmare către eternitate.

---

78 Sfântul Vasile cel Mare, *Contre Eunome* I, 21, 560 B, critique, introd. et notes B. Sesboue, G. Durand, L. Duntreleau, în Sources Chretiennes, vol. 299, 305, Editur du Cerf, Paris, 1983, p. 196

79 Aristotel, *Fizica*, IV,11, apud A. H.Chroust, *op. cit.*, p. 218

80 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântări* 38,7, trad., note şi comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 1999, p. 178

81 P. Tzalmalikos, *op. cit.*, p. 131

82 Claudio Moreschini,*op. cit.*, p. 450

83 Plotin, *op.cit*. III,7,11, p. 81

Celebra distincţie din Fizică între o pote(OP) şi to ine (TE) este afirmarea unei primordialităţi a lui OP faţă de TE. Sensul distincţiei între timp şi eternitate, nu este unul separator. Aşa cum spune Ursula Coope[84] „Simultaneitatea celor doi termeni ai alternanţei fundamentale semnifică, aşadar, o legătură intimă între timp şi eternitate. Primordialitatea lui OP în raport cu TE vrea să mai spună că temporalitatea nu poate fi concepută în afara unei predeterminări a eternităţii".

Simultaneitatea dintre OP şi TE în metafizica aristotelică este consecinţa faptului că Fiinţa învăluie ontologic fiinţarea. Prin urmare orice realitate fiinţează în timp, dar nu prin ea însăşi, ci numai din învăluirea propriei sale fiinţe. Aceasta face ca timpul să fie întins către eternitate. „... Atâta vreme cât lucrurile sunt în Timp, înseamnă că ele nu sunt în ele însele şi că, dacă timpul TE este întotdeauna învăluit într-un Timp OP, asta se întâmplă tocmai pentru că el se constituie ca o perpetuă ieşire din sine, mai precis ca o ekstaza."[85]

Fizica lui Aristotel nu se cantonează în imanenţă ci conduce la metafizică. Măsurarea timpului ca şi număr al schimbării nu are conotaţii exclusive imanente. Aristotel nu pune în lucrare o logică pur fenomenologică atunci când se referă la măsurarea timpului ci una simbolică ontologia celor două modalităţi de fenomenalizare a timpului TE (natural ca mod de existenţă şi artificial ca măsurabil) face ca natura să devină un simbol al lumii care trece dincolo de ea. Dar această lume supranaturală nu rămâne exterioară lumii fenomenologice, ci se vădeşte prin ea.

Prin definiţia platonică timpul primeşte valoare iconică şi chiar mai mult. Deşi interpretarea clasică este dualistă căci timpul ca imagine mobilă a eternităţii este o categorie din lumea schimbătoare a făpturilor sensibile, iar eternitatea aparţine exclusiv lumii inteligibile a prototipurilor, descoperim că ideea unei anumite legături de participare, nu doar ca imagine imperfectă a timpului faţă de eternitate nu este străină platonismului[86].

---

84 Ursula Coope, *op. cit.,* p. 233

85 *Ibidem*, p. 234

86Adrian Lemeni, *Despre spațiu și timp în fizică și teologie*, în *Teologia*, rev. Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad nr. 3, Arad, 2000, pp. 87-88

Patristica, aducând prin Parusie perspectiva eshatologică a transfigurării lumii, face în consecinţă o distincţie majoră între kairos, un timp al lui Dumnezeu care ne permite să trăim într-un mod mântuitor clipa şi cronos, timpul lumii elenistice ca monotonă şi ciclică revenire[87]. Clipa kairotica recapitulează trecutul, dar într-o perspectivă eshatologică (şi astfel trecutul, prezentul şi viitorul se unifică), pe când clipa intratemporală ca simplu moment între trecut şi viitor sfârşeşte prin a reifica într-un mod monoton un prezent liniar a cărui cosmologie autosuficientă nu cunoaşte ideea de transfigurare. Întreaga problematică a timpului este abordată de acum în cheie eshatologică.

Virgil Ciomos[88] remarcă faptul că această cheie eshatologică de interpretare ce priveşte trecerea timpului din perspectiva inversă a sfârşitului ei, este modul firesc al gândirii filosofice de a se referi metafizic coerent la problematica timpului: „... problema timpului nu poate surveni decât pentru acela care iese oarecum din timp, atingând într-un fel limita acestuia. Or, limita învăluitoare a oricărui timp este eternitatea. A pune problema timpului coincide cu un fel anume de a-l învălui. Survenirea acestei chestionări nu se poate consuma decât la frontiera timpului, adică la capătul lui. Întrebarea privitoare la timp relevă, prin urmare, din propria sa eshatologie, încât a fi în Timp revine în cele din urmă la a fi la capătul timpului. Or, eshatonul învăluitor al timpului reprezintă epifania eonului însuşi, interfaţa acestuia cu timpul... Putem acum conchide că întrebarea privitoare la timp este o epifanie a eternităţii însăşi".

Din această perspectivă timpul lumii apare intim legat de veşnicia lui Dumnezeu. A apărut odată cu lumea creată, dar este legat de veşnicia de dinainte şi de după timp. Timpul nu rămâne exterior creaţiei, ci devine modul ei propriu de a înainta mântuitor înspre transfigurarea finală. În acest fel timpul devine, din perspectiva făpturii bineînţeles, cadrul relaţiei între Dumnezeu şi creaţia Lui şi, la ceasul unirii harice finale cu Dumnezeu va deveni eon. Lucrarea armonică a Proniei ce dă dinamica înaintării creaţiei prin timp către

---

[87] Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 18

[88] Virgil Ciomoş, *Timp şi Eternitate. Aristotel, Fizica IV 10-14, Interpretare fenomenologică*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1998, p. 72

Parusie ca „moment” ultim al transfigurării pentru toată veşnicia pune în evidenţă cât de mult făptura este făcută pentru Dumnezeu, cât de mult timpul dăruit ei este legat de veşnicia Lui.

Dumnezeu rămâne veşnic transcendent faţă de făptura creată, dar El ca Treime de Persoane descinde prin har în imanenţa timpului. Iconomia lucrării harului arată coexistenţa coerentă a timpului cu veşnicia prin posibilitatea de acum a unei perihoreze: veşnicia umple fiinţa timpului.

Nu numai că patristica răsăriteană nu separă transcendenţa eternităţii dumnezeieşti de imanenţa timpului creaţiei ci, ceea ce în platonism nu era decât opoziţie ireconciliabilă între Idea desăvârşită în nemişcare şi lumea sensibilă nestatornică devine prin Hristos unire harică prin care făptura participă nu la Fiinţa mai presus de devenire ci la viaţa dumnezeiască a Treimii. În acest sens Hans Urs von Balthasar[89] spune că tocmai pentru că mişcarea şi schimbarea ca şi categorii ale timpului, exprimă modul fundamental al vieţii făpturii omeneşti, a cărei fire şi-a asumat-o Logosul Cel din veşnicie, şi tocmai de aceea ideea de imutabilitate şi de nemişcare nu se mai poate aplica de acum veşniciei dumnezeieşti.

Sunt două moduri[90] diferite de a concepe relaţia lui Dumnezeu cu făptura din perspectiva experienţei mistice a Bisericii, pe care Hans Urs von Balthasar le numeşte „spiritualism” respectiv „simbolism”. Prima paradigmă prin faptul că: „Alergând după imaginile şi alegoriile lumii sensibile, înţeleptul se va situa în mod radical şi fără încetare fie de partea spiritului pur, lăsând astfel în urmă, ca pe o cochilie sfărâmată, lumea alegorică înţeleasă ca o realitate provizorie, cu unica menire de a trimite mai departe, fie, dimpotrivă, se va opri cu preţuire în faţa imaginii, conştient de faptul că spiritualul nu se revelează decât în această oglindă şi scapă celui ce caută să mear-

---

[89] Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Trier, 1988, p. 54, apud P. Blowersaul, *The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism*, în Origeniana Quinta, Peeters Press, Leuven, 1992, p. 113

[90] moştenite metoda de gândire din filosofia neoplatonică cf. Jacques Servais, *Hans Urs von Batlhasar şi Răsăritul creştin*, trad. de Simona Zetea în „Studia theologica”, 2007, Ed. Universitatea Babes-Bolyai, Cluj, 2007, p. 2

gă mai departe”[91]. Se riscă alunecarea spre o mistică a identităţii, pierzând din vedere axioma fundamentală a statutului ireductibil al omului de creatură, a diferenţei ontologice faţă de Creator care nu se poate depăşi niciodată. Cea de-a doua cale, specific patristică urmează schema „simbolică” prin Părinţii normativi ai veacului IV: Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur, dar şi prin Dionisie Areopagitul şi Ioan Damaschinul.

Caracterul analogic al fiinţei create dat prin creaţie este confirmat prin Întrupare aşa cum spune Origen: în Cuvântul făcut trup şi în însuşi trupul Cuvântului, pătruns de Duhul Sfânt contemplăm prezenţa actuală a realităţii pe care o semnifică: Cuvântul întrupat este propriul său simbol. El este cel care revelează şi totodată Se revelează ca şi Icoană a Dumnezeului de necuprins. Este „Misterul” pus înaintea cunoaşterii noastre şi însuşi conţinutul ei, Logosul care îl face prezent şi văzut pe Cel pe care nimeni nu l-a văzut vreodată. Astfel veşnicia lui Dumnezeu din perspectiva creştină nu înseamnă doar eternitatea de neatins a unei lumi inteligibile ci, prin Întruparea lui Hristos Dumnezeu, chiar în istorie se depăşeşte prin harul veşnic al Fiului străvechea opoziţie conceptuală: timp mobil - eternitatea nemişcată.

Ziua a opta devine icoana reprezentativă a prezenţei eshatonului în timp, chip al reînnoirii transfiguratoare a întregii zidiri. Părinţii au numit-o „Ziua Domnului”, „ ziua fără noapte”, „ziua fără succesiune”, „ ziua fără sfârşit” pentru caracterul veşnic al unirii întregii făpturi văzute cu Dumnezeu, unire ce transfigurează definitiv temporalitatea existenţei ce se încheie cu moartea ca ultimă neputinţă. Veşnicia va umple atunci cu maximă intensitate timpul dându-i dinăuntru putere de transfigurare aducându-l la împlinire. Timpul ajunge la plenitudinea sa în a opta zi, în Ziua Împărăţiei lui Dumnezeu. Făptura primeşte timpul ca o extindere către eshaton dar şi ca o neîmplinire până când va veni Împărăţia lui Dumnezeu, pentru că vocaţia ei nu este timpul ci veşnicia. A opta zi simbolizează în rostirea liturgică a Bisericii aceste „breşe” iconomisite de Dumnezeu prin care eshato-

[91] H. U. von Balthasar, *Wendung nach Osten*, în Stimmen der Zeit, 69, 1939, p. 33, apud Jacques Servais, *op. cit.*, p. 3

nul pătrunde timpul şi restituie prezentului[92] ca timp al căderii, eternitatea însăşi, într-o modalitate mistică, prin lucrarea Duhului Sfânt, prin harul Fiului lui Dumnezeu.

Gândirea patristică a armonizat inspirat două poziţii cu desăvârşire complementare[93],una Scripturistică, a Dumnezeului Celui viu cealaltă ţinând de cugetarea greacă, ce concepe divinul ca nemişcat şi de nemişcat. Cele două moduri de gândire se întâlnesc în învăţătura despre firea şi energiile divine: prin firea Sa, Dumnezeu rămâne nemişcat dar El se manifestă în lume prin energiile Sale. Această dihotomie s-a perpetuat până astăzi în Apus, teologia catolică şi cea protestantă încercând să treacă de concepţia lui Dumnezeu ca esenţă nemişcată. Unitatea între neschimbabilitatea lui Dumnezeu ca Fiinţă desăvârşită şi totodată caracterul Său de Persoana vie, dă perspectiva ce pune în legătură veşnicia lui Dumnezeu şi viaţa noastră umană în timp.

Concluzia Părinţilor: veşnicia nu poate să ţină de neschimbabilitatea unei substanţe perpetuu subzistente prin sine căci o asemenea veşnicie nu poate fi una a Persoanei care-i inepuizabilă prin interioritatea ei[94], e izvor de noutate continuă. Termenii platonici sau kantieni ai raţiunii pure, sau cei ai unei substanţe veşnice, nu pot fi niciodată suficienţi căci veşnicia ţine de plinătatea dumnezeiasca de viaţă şi, de aceea, adevărata veşnicie este cea a Sfintei Treimi.

Urmând Revelaţiei, Părinţii nu l-au înţeles pe Dumnezeu în mod abstract, ca Esenţă eternă, cum e cazul la Platon sau Aristotel, ci ca Persoană şi Treime de Persoane Sfinte ceea ce înseamnă că proniile Sale care fac din istoria lumii o istorie sfântă. Preocuparea autorilor duhovniceşti nu a fost în primul rând aceea de a rezolva problemele filosofic dificile ale ontologiilor timpului şi veşniciei ci caracte-

---

92 „Aceste puncte sunt faptele noii iconomii în Hristos, în realitate Învierea şi Duminica. Capadocienii au combinat a opta zi cu restaurarea lucrurilor, care au fost perturbate prin păcat, în perpetua lor mișcare spre Dumnezeu." cf Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Trier, 1988, p. 55

93 Sfântul Grigorie Palama, *Opera completă*. Vol. 1, Ed. Patristica, București 2005, p. 192

94 Pr. Dumitru Stăniloae, *Timp şi veşnicie*, SLG Press, Convent of the Incarnation, Faircress, Oxford, 1971, p. 1

rul eshatologic al existenţei în aşteptarea Parusiei a dus la unica întrebare esenţială formulată concentrat de Sfântul Grigorie de Nyssa: „A înţelege cum vine Cel ce este mereu prezent”[95]

Este valorizat timpul, şi descoperită istoria. Se renunţă la reversibilitatea timpului ciclic, căci Revelalia impune un timp ireversibil, pentru că, de data aceasta, hierofaniile manifestate în timp nu mai sunt repetabile: Hristos a trăit o singură dată, o singură dată a fost răstignit şi a înviat. De aici – plenitudinea clipei, ontologizarea timpului: el izbuteşte să fie, ceea ce înseamnă că încetează să devină, pentru că se transformă în veşnicie. Trebuie precizat că nu orice moment temporal prinde eternitatea, ci numai „momentul favorabil”, clipa transfigurată de o revelaţie (indiferent dacă acest „moment favorabil” se numeşte sau nu kairos).[96]

Problema devenirii şi a relaţiei sale cu fiinţarea s-a pus deja în filosofia greacă aşa cum am văzut. Faptul că totul se schimbă încontinuu l-a condus pe Heraclit la pesimism. Filosofia clasică îşi va opri gândirea asupra acestei idei: Dumnezeu este imuabil, şi de aceea chiar şi în istorie trebuie să căutăm ceea ce rămâne, ceea ce este veşnic. O astfel de filosofie nu este deci istorică. Ea se situează în afara desfăşurării lumii, numindu-se „philosophia perennis”.

În Sfânta Scriptură, dimpotrivă, mântuirea e istorică şi se revelează în istorie. Ea este răspunsul pentru oamenii duhovniceşti care nu caută un Dumnezeu – Idee imuabil, ci o relaţie personală cu Dumnezeu Tatăl, care se descoperă treptat. Creştinii nu puteau primi ideea veşnicei întoarceri ciclice a cosmosului afirmate de culturile arhaice, nici imobilitatea abstractă a lumii divine, rezultat al speculaţiilor filosofice asupra Fiinţei absolute.[97]

---

[95] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De pauperum amore. Oratio 2*, P.G. 46, 472 c., apud. Thomas Spidlik, *Spiritul Răsăritului Creştin*, vol. I, *Manual sistematic*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 177

[96] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 209

[73] Thomas Spidlik, *L'eternita e il tempo, lazoe e il bios, problema dei Padri Cappadoci,* „Augustinianum”, 16 (1976), pp. 107-116, apud. Thomas Spidlik, *op. cit.*, p. 177

Filosofia greacă opunea între ele timpul şi veşnicia aşa cum opunea iluzoriul realului. Teoria filosofică exprimă deci efortul de a scăpa de condiţia temporală a acestei vieţi. Practica creştină este dimpotrivă, prin excelenţă „istorică”, legată de venirea lui Hristos în trup, angajată în prezent. Dar ea conduce la theoria, ea revalorizează timpul, legându-l strâns de veşnicie.

Lipsa perspectivei istorice în teologie se manifestă într-o anumită tendinţă de a reduce taina Bisericii de a goli de orice „eveniment” al lumii sau de a lua Creştinismul drept un sistem moral, şi nu ca o „forţă divină veşnică activă”. De aceea, Florovski[98], atribuie o mare valoare caracterului istoric al concepţiei creştine despre lume în raport cu concepţia greacă. Pentru greci tot ceea ce ţine de timp este o realitate inferioară; timpul este străin de creativitate, nu cunoaşte decât cicluri, repetiţii periodice ale trecutului. În concepţia creştină, timpul nu este un cerc, ci o linie, având un început şi un sfârşit. Procesul istoric este ceva unic în timp, plin de acte creatoare care determină destinul persoanei umane.[99]

Iconomia mântuirii îmbracă deci două aspecte inseparabile: istoria în timp, dar într-o dimensiune de veşnicie. Aceasta este taina lui Hristos, a Euharistiei, a Liturghiei, a Bisericii şi a cosmosului întreg care e o realizare progresivă a unei „realităţi necreate şi creatoare”; iar atunci când se întoarce spre cauza sa primă, lumea este „într-un anume sens creată în mod continuu” (Grigorie de Nyssa). Scopul vieţii duhovniceşti este deci de a trăi în istorie şi de a transfigura timpul, de a sesiza eternul în timp „„fiindcă eternitatea nu este ceva, ci Cineva, sau mai degrabă viaţa de iubire a Trei Persoane”.[100]

Dacă ţinem seama că timpul este succesiune şi ca atare e propriu existenţelor schimbătoare, un timp care ar dura din veci şi până în veci, dar care prin aceasta n-ar aduce niciodată existenţele schimbătoare la desăvârşire, nu ar avea nici un sens. Dacă lumea aceasta ar

---

98 G.Florovski, *Eschatology în the Patristic Age*, în Studia Patristica, vol. II, Kart Aland and SL. Cross, Oxford,1955, p. 24

99 Thomas Spidlik, *op. cit.*, vol. IV, *Omul şi destinul său în filosofia religioasă rusă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 162

100 Olivier Clement, *Transfigurer le temps,*Neuchatel, Paris, 1959, p. 99, apud. Thomas Spidlik, *op. cit.,* vol. I, p. 178

fi din veci, timpul ei oricât de veşnic ar fi, nu ar face-o să depăşească schimbabilitatea şi insuficienţele ei. Evoluţia ei, chiar dacă are la dispoziţie un timp etern, nu o scoate din ceea ce este ea din fire: rămâne mereu schimbătoare, deci imperfectă. Aceasta însemnă o nesocotire a sensului istoriei şi existenţei, la care a ajuns omenirea în Vechiul Testament şi mai deplin în Creştinism şi o recădere în mentalitatea arhaică, a religiilor naturaliste, copiate din filosofiile panteiste.

Timpul nu e dat lumii decât ca un interval trecător spre pregătirea ei pentru desăvârşire şi neschimbare în viaţa eternă. Dar această situare a lumii în timp, sau dotarea ei cu schimbarea în revederea desăvârşirii, implică faptul că ea nu e din vreo esenţă fundamentală sau din vreo altă esenţă, căci în acest caz nu ar putea înainta spre desăvârşire, ci e creată din nimic, de un Creator personal din veci desăvârşit, care i-a sădit aspiraţia înaintării spre El prin desăvârşirea ei din puterea Lui, sau din tot mai sporita comuniune cu El.

Lumea nu poate fi din veci: „căci nu poate fi din veci o lume în aspiraţia temporală spre o ţintă – aşa cum se vădeşte ea – fără să fi ajuns până acum la această ţină a desăvârşirii, care să o mulţumească."[101] Ea trebuie să fi apărut în timp şi trebuie să sfârşească o dată forma existenţei temporale, sau schimbătoare. Şi întrucât nici apariţia ei în timp, nici sfârşitul ei în timp nu şi l-a putut da şi nici nu va putea să şi-l dea singură, acestea trebuie să vină de la Existenţa personală de supremă putere şi desăvârşire, netemporală, neschimbată. Căci neschimbarea în înţelesul ei pozitiv implică plenitudinea nemărginită a existenţei. Fiinţa plenară e neschimbată nu într-o sărăcie extremă a existenţei, ci pentru plenitudinea ei, dincolo de care nu mai poate înainta, ci are în ea toată plenitudinea şi bucuria de ea.

În înţelegerea sensului timpului legat de lume, trebuie să se ţină seama că la originea şi la sfârşitul lui stă o existenţă veşnică şi că el depinde în durata lui de acea existenţă, ca drum spre ea. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Deci, până ce zidirea se află în lume, în chip temporal este supusă mişcării transformatoare, din pricina stabilităţii mărginite a lumii şi coruperii prin alternare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mişcare şi o

---

[101] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 39

identică mişcare stabilă, săvârşită în jurul Aceluiaşi Unul şi Singur... Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providenţiaţi cu Providenţa, adică unirea firii şi a Cuvântului prin lucrarea Providenţei, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire."[102] Astfel Sfinţii ajunşi pe culmile desăvârşirii trăiesc prin lucrarea harului tot mai intens apropierea veşniciei şi sfârşitul timpului, trăiesc eshatologic clipa prezentă.

Ajungem astfel la distincţia între kairos, timpul cel nou adus de Hristos, cel al vieţuirii în Dumnezeu, care ne permite să trăim în mod autentic clipa şi kronos, un timp al lumii, monoton şi liniar. Clipa kairotică recapitulează trecutul, dar într-o perspectivă eshatologică (şi astfel trecutul, prezentul şi viitorul se unifică), pe când clipa intratemporală este separată de trecut şi viitor, ea sintetizând într-un mod monoton un prezent liniar.

De fapt o problematică autentică a timpului nu poate fi abordată decât în cheie eshatologică.[103] Virgil Ciomoş, afirmă că: „...problema timpului nu poate surveni decât pentru acela care iese oarecum din timp, atingând într-un fel limita acestuia. Or, limita învăluitoare a oricărui timp este eternitatea. A pune problema timpului coincide cu un fel anume de a-l învălui. Survenirea acestei chestionări nu se poate consuma decât la frontiera timpului, adică la capătul lui. Întrebarea privitoare la timp relevă, prin urmare, din propria sa eshatologie, încât a fi în timp revine în cele din urmă la a fi la capătul timpului. Or, eshatonul învăluitor al timpului reprezintă epifania timpului însuşi, interfaţa acestuia cu timpul... Putem acum conchide că întrebarea privitoare la timp este o epifanie a eternităţii însăşi."[104]

Evoluţia percepţiei umane despre timp cunoaşte o treaptă superioară prin Revelaţia lui Dumnezeu către poporul ales prin Vechiul Testament. Toate studiile consacrate înţelegerii acestuia întâmpină

---

[102] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65; *Filocalia*, vol. 3, pp. 438-439, apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 39.

[103] Adrian Lemeni, *Sensul Eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004, p. 167

[104] Virgil Ciomoş, *op. cit.*, p. 149

însă o dificultate majoră, şi anume noţiunea cu care autorii biblici identificau timpul. Evreii aveau un concept al timpului şi probabil concepte de timp foarte diferite de cele moderne. Această diferenţă apare deja într-o încercare de a traduce un text ebraic în limba română, verbul ebraic neexprimând categorii temporale. A fi „atemporal”, se mărgineşte a preciza dacă o acţiune este desăvârşită sau nu. De acolo, numirile diverse date prin gramatică celor două moduri personale ale verbului ebraic: trecut şi viitor. Perfectul este folosit pentru declaraţiile solemne, faimosul perfect profetic, nefiind decât o invenţie a exegeţilor.[105]

Dacă limba este expresia de fiinţă intimă a poporului, această particularitate a limbii ebraice ajunge să sublinieze diferenţa esenţială existentă între concepţia noastră despre timp şi cea a Bibliei. Când se meditează asupra declaraţiilor importante din Isaia 43,1, se poate traduce: „nu te teme, căci Eu te-am răscumpărat şi te-am chemat pe nume, al Meu eşti.” Sfera temporală în care verbul este situat antrenează cu el interpretarea din tot pasajul. Se pune problema dacă este vorba de eliberarea trecutului, prezentului sau viitorului.

Studiile consacrate noţiunii de timp pentru perioada istorică primară au condus la ideea că esenţial pentru omul primar nu era timpul ca atare, care se putea compara cu durata vieţii sau cu munca zilnică sau cu alt cadru „incolor”, ci conţinutul din acest timp. Aceasta este o concepţie asemănătoare cu cea pe care noi o avem despre noţiunea timpului în Vechiul Testament, unde nu este făcută nici o distincţie între timp şi evenimentele care se petrec în timp. Astfel citim, de exemplu în psalmul 30,15: „în mâinile Tale (este) soarta mea...”. Aici, timpul semnifică soarta.

Evenimentele de importanţă capitală, precum ieşirea din Egipt, epoca lui Moise sau epoca lui David au avut o mare influenţă asupra autorilor biblici, pentru că au constituit semnificaţii centrale în istoria poporului evreu, pentru că, de fapt, acestea au definit timpul prin excelenţă. Un alt aspect al înfăţişării derulării timpului îl reprezintă

---

105 Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* Upsala, 1943, p. 207, apud. Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.,* p. 21

succesiunea regilor lui Iuda şi ai lui Israel şi circumstanţele domniilor acestora, timp istoric expus în Deuteronom, în Amos, în Oseea.[106]

Scriptura pune în lumină mai multe accepţiuni ale timpului. Prima se găseşte în Vechiul Testament şi este de fapt cea din primul capitol al Facerii (Genezei): „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul". (Fac. 1, 1) Această noţiune a timpului, în care se recunoştea ideea timpului liniar, acceptat ca o linie cu un început şi un sfârşit, este presupusă de unii cercetători ca nefiind cea mai veche relatare despre timp. Este posibil ca timpul Genezei 1,1 să fi fost ataşat restului cărţii printr-un autor sacerdotal, la ideea perioadelor sau vârstelor lumii pe care babilonienii deja o cunoşteau. Această presupoziţie vine să confirme cele spuse de Ludwig Kohler că în Vechiul Testament „creaţia era deja o noţiune eshatologică".[107] Astfel, autorul Genezei nu se interesase de timpul care se scurgea după crearea lumii, ci timpul ce rămânea să se desfăşoare până la sfârşitul ei. Umanitatea trăia încă sub semnul răbdării lui Dumnezeu. Această preocupare existenţială domina gândirea autorului Genezei 1,1, altfel spus o admirabilă confesiune a credinţei unde fiecare termen este cântărit cu o grijă teologică evidentă.

Unul din termenii cei mai adesea folosiţi în Sfânta Scriptură pentru a desemna timpul este cuvântul ebraic „olam". Pentru a afla ce semnificaţie are acesta trebuie urmată calea gândirii semitice care este dominată, prin ideea de grup, de totalitate. Când omul supus mentalităţii biblice vede o femeie „moabită", aceea îi va apărea lui nu ca un individ izolat al grupului etnic moabit, ci ca manifestare perfect valabilă din acest grup. Se crede că aceeaşi concepţie explică faptul că tot ce a realizat David urcat pe tronul din Ierusalim, era considerat ca un David, ca o manifestare perfect valabilă a ceea ce evreul ataşase ideii despre David şi despre casa sa.

Această concepţie particulară se regăseşte şi în Noul Testament. Noţiunile Bisericii văzute şi nevăzute şi raporturile mutuale

---

[106] Iohannes Pedersen, *Scepticisme israélite,* în *Cahiers de la Revue d'histoire et de phisolophie religieuse,* publié par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, Paris, 1931, apud. Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.,* p. 22

[107] Lugwig Kohler,*Théologie des Alten Testaments,* Tűbingen, 1936, pp. 71, 237, apud. Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.,* p. 22

devin clare când ele sunt examinate în lumina gândirii practice. Ele se pot compara cu cele ale Israelului ideal şi Israelului empiric, primul fiind prezent în cel de-al doilea, manifestarea unuia fiind perfect valabilă celuilalt. Raporturile între Fiu şi Tată din capitolul 14 al Evangheliei Ioan îşi descoperă adevăratul sens doar privite din această perspectivă.

Pentru a reveni la chestiunea lui „olam”, impropriu tradus prin eternitate, el este cu adevărat asemănător cu cel care reprezintă o ieşire din „Urzeit” sau timpurile din origini în care lanţul evenimentelor nu este decât o manifestare perfect valabilă. Astfel, în fiecare eveniment al istoriei, timpul originilor va fi prezent. Cu alte cuvinte, evenimentul istoric este considerat ca ieşind din acest „olam” pentru a se reîntoarce. Astfel va fi sensul expresiei: de la „olam” la „olam” (de la veşnicie la veşnicie). În această perspectivă se interpretează şi declaraţia de la Isaia 51,8: „Dreptatea Mea rămâne în veac (le olam) mântuirea Mea din neam în neam„. Ea semnifică că dreptatea lui Dumnezeu nu este ataşată evenimentelor umane şi acţiunilor oamenilor, dar că ea continuă în timpul absolut, imobil, etern. Ceea ce putea surveni omului sau lumii în expresia mereu schimbătoare, dreptatea lui Dumnezeu era ca salvarea sa.[108]

Aceste linii de gândire iudaică nu sunt decât aproximative. Începutul lor arată că problema timpului biblic este de o rară complexitate. Nu există doar o singură concepţie biblică a timpului, pentru că Sfânta Scriptură conţine mai multe, prezentându-se ca o carte cu un început şi cu un sfârşit. Perspectivele temporale sunt utile a fi cunoscute totuşi, pentru că ajută la înţelegerea atmosferei în care trăia poporul lui Dumnezeu, Israel. Ele permit o mai bună explicare a formaţiei din credinţa sa şi a tenacităţii speranţei sale. Ele conţin totodată secretul uneia dintre concepţiile cele mai importante ale teologiei şi filosofiei Vechiului Testament, şi anume cea despre originile eshatologiei.

Printr-o privire de ansamblu asupra cărţilor Noului Testament ne putem da seama de importanţa acordată timpului în gândirea iudaică. Terminologia evanghelică sau cea paulină este caracterizată şi axată pe raportul dintre credinţă şi mântuire. Astfel se întâlnesc cu o

---

[108] *Idem*, p. 23

frecvenţă deosebită şi în pasaje esenţiale, toate expresiile temporale de care dispune limba greacă în termenii ei cei mai semnificativi: zi, oră, moment, timp, răgaz, secol cosmic, limitat versus secole cosmice eterne (imera, ora, kairos, kronos, aion şi aiones).

Cele două noţiuni care desemnează cel mai limpede concepţia iudaică despre timp sunt cele exprimate în general de termenii kairos, kairoi şi aion, aiones. O traducere adecvată a diverşilor termeni care se raportau la timp nu este de loc facilă. Aceştia scot în evidenţă, în fiecare pasaj, un sens teologic şi filosofic în funcţie de contextul determinat. Pe de altă parte, dicţionarele de specialitate ne arată că aceşti termeni pot fi în egală măsură folosiţi în Noul Testament fără a avea o semnificaţie teologică specială.

În ceea ce priveşte folosirea lui kairos, se poate spune că el desemnează în timp un moment determinat prin conţinutul său, pe când aion marchează o durată, un spaţiu de timp limitat sau nu. În Noul Testament fiecare din cei doi termeni defineşte dintr-o poziţie particulară apropiată obiectului său, acelaşi timp care este umplut prin istoria salvării.[109]

Există totuşi, în gândirea iudaică, o „diferenţă temporală" între aion-ul prezent şi aion-ul viitor. Ea nu priveşte însă decât problematica limitelor lor. Aion-ul actual este îndreptat spre două direcţii: dinaintea creaţiei oamenilor şi înaintea sfârşitului lumii. Aion-ul care vine nu este limitat decât într-o singură direcţie şi rămâne nelimitat într-un alt sens. Începutul său este limitat în măsura în care el începe prin evenimente care descriu imaginile apocalipsei. Sfârşitul său este fără limită, deşi acest aion nu este fără început. Profunzimea acestor afirmaţii este susţinută de scrierile biblice în care aion-ul viitor are un început în timp, pentru că eternitatea sa nu trebuie să fie confundată cu eternitatea platoniciană.[110]

Incursiunea pe care am făcut-o în gândirea antică şi iudaică trebuie să se constituie într-o bază de construcţie al conceptelor despre timp şi veşnicie în Creştinism. Pentru a înţelege însă folosirea termenului aion în creştinismul primar (perioada din vremea lui Iisus Hristos şi cea a primului secol al erei creştine) trebuie să ne eliberăm complet de toate noţiunile filosofice despre timp şi eternitate.

---

[109] Oscar Cullmann, *op. cit.,* pp. 26-27

[110] *Idem.*, pp. 33-34

În concluzie, se poate afirma că acest termen, în accepţiune temporală, la singular şi la plural, tinde să desemneze o durată mai mult sau mai puţin lungă, care poate să fie:

- timpul în întinderea sa totală, infinită, nelimitată în cele două direcţii, aşa numita „eternitate”;[111]

- timpul limitat în cele două direcţii, încadrat de geneza şi sfârşitul lumii, şi care, prin consecinţă, este identic cu „acest aion de aici” „„aion-ul prezent”;[112]

- timpurile limitate într-o direcţie şi nelimitate într-alta, să fie:

- timpul anterior creaţiei (έκ τοί αίονος), care constituie sfârşitul şi limita; el este, din contră, fără limită, infinit, cu întoarcere spre trecut, ceea ce se traduce prin eternitate;

- timpul care se întinde de la aion-ul prezent (άιον μέλων), care începe cu ceea ce se numeşte sfârşitul lumii; el are deci o limită, începutul, şi este fără sfârşit, infinit, în faţa viitorului, dar aceasta nu se întâmplă decât în acea accepţiune care este eternitatea.

Această viziune schematică, arată că singura concepţie „naivă” a timpului urmărit ca o „linie dreaptă” infinită este cea a istoriei neotestamentare a mântuirii. Ea este ataşată acestei linii drepte şi neîntrerupte a aion-urilor în care se situează kairoi-i fixaţi de Dumnezeu. Precum Dumnezeu determină izolat kairoi-i istoriei mântuirii, El stabileşte în mod egal, conform planului Său, distincţia dintre aion-i.

După ce am subliniat principalele coordonate ale gândirii mozaice cu privire la timp şi semnificaţiile lui, este interesant de sesizat că acestea au determinat un mod de existenţă şi de plasare în istorie

---

111 La această accepțiune a termenului *aion* corespunde adjectivul *aionis*. Deşi în forma aceasta este considerat exclusiv ca un atribut al lui Dumnezeu, *aionis* tinde a pierde sensul său temporar şi doreşte să desemneze, într-o manieră pur calitativă, imuabilitatea (imobilitatea absolută) divină

112 Faza finală a timpului limitat din această lume a început cu Iisus Hristos, fapt subliniat în I Corinteni 10,11:„Şi toate acestea li s-au întâmplat acelora, ca preînchipuiri ale viitorului, şi au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârşiturile veacurilor cf. Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 34

care a individualizat destinul poporului evreu în raport cu Creştinismul.

În acest sens, preluându-l pe filosoful Renan, Berdiaev notează câteva diferenţe acute între tipul arian şi cel semit. „Arianul, admiţând chiar de la început că zeii sunt nedrepţi, nu nutreşte dorinţa pătimaşă de a obţine bunurile lumeşti. El nu ia în serios bucuriile vieţii, pasionat fiind de himera vieţii de dincolo de mormânt (căci numai o asemenea himeră te poate îndemna la fapte mari). Arianul îşi construieşte casa pentru eternitate, semitul doreşte ca binele să vină cât timp el este în viaţă. El nu vrea să aştepte; gloria sau binele, pe care nu le simţi, nu există pentru el. Semitul crede prea mult în Dumnezeu, arianul în eternitatea omului. Semitul l-a dat pe Dumnezeu, arianul a dat nemurirea sufletului."[113]

Chiar dacă această caracterizare este unilaterală şi, în această formă exclusivistă, nu corespunde realităţii istorice complexe, ea conţine totuşi un procent de adevăr. Astfel se explică tensiunea extraordinară cu care evreii aşteaptă mesianic venirea zilei fericitei împărăţii a lui Dumnezeu pe pământ.

Într-o concluzie al acestui prolog la perspectiva Ortodoxiei asupra timpului, am putea spune că în vreme ce la iudei există Dumnezeu, dar nu există înviere, iar grecii au avut ideea de suflet nemuritor dar nu au avut un Dumnezeu, în Ortodoxie Dumnezeu moare şi învie. Între fanatismul care separă şi sincretismul care amestecă, se situează Taina lui Hristos care deosebeşte fără să despartă şi uneşte fără să amestece.[114]

---

[113] Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 104

[114] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 347

III. ONTOLOGIA TIMPULUI

III.1. Timpul, zidirea lui Dumnezeu

În primele două secole după Hristos scrierile părinţilor apostolici şi ale apologeţilor nu teologhisesc asupra timpului în sine la un nivel discursiv, distinct, aşa că nu se poate vorbi de o Tradiţie închegată care a ajuns la Origen, cu care începe ceea ce vom numi o viziune patristică elaborată şi sistematică asupra timpului. Vom aborda în ce-l priveşte probleme că: apropierea lui Origen de stoicism, sensul şi implicaţiile ei, definiţia origenistă a timpului şi eternităţii drumul conceptual de la διάστημα şi συμπαρεκτείνεσθαι la αδιάστατος, relaţia Logosului cu timpul făpturii,spaţiu-timpul şi intuiţia unităţii lui şi nu în ultimul rând „cariera" pe care terminologia lui a avut-o în patristica răsăriteană.

Pentru Origen timpul este creat din nefiinţă de Dumnezeu şi, urmând referatului ioaneic, „înainte de a fi timp sau eon, la început, a fost Logos-ul şi Logosul era la Dumnezeu"[1]. „De vreme ce totul a fost făcut prin El, este adeverit că El a fost înainte de toate veacurile. Şi din aceasta învăţăm că veacurile (eonii) au fost aduşi din nefiinţă la fiinţă[2]." În Comentarii la Ioan expresia ioaneică „prin El" este pusă în context cu alte locuri scripturistice noutestamentare cum este Evrei 1,1-2t. Autoritatea Scripturii este invocată la tot pasul: Dumnezeu a făcut veacurile (eonii) prin Fiul Cel unul născut. Poziţia eretică a lui Heracleon care susţine că[3]: nici veacurile (eonii) nici ceea ce este conţinut în ele nu au fost făcute prin Logosul dumnezeiesc şi ca şi că ele au fost create mai înainte de Logos este în definitiv respinsă.

---

[1] Origen, *Comentarii la Evanghelia după Ioan,* 2,I, PSB 6, trad. şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1981, p. 179

[2] *Ibidem*, 2, X, p. 183

[3] *Ibidem*, 2,XIV, p. 184

Semnificaţia cuvântului eon, veac, αἰών este pe de o parte una strict temporală căci eonul e alcătuit din ani şi zile cum găsim în Comentarii la Matei[4] sens regăsit în expresia „zilele veacului" căci veacul cuprinde anii şi zilele, iar pe de altă parte trimite la veşnicie, la supratemporalitatea Împărăţiei Logosului.

Noţiunea αἰών se referă la durata temporală, lucru explicit în Comentarii la Efeseni[5], unde „veacurile lumii acesteia" alcătuiesc „timpul extins de-a lungul structurii acestei lumi de la început până la sfârşit" şi este legată strâns de faptul că timpul este o făptură a lui Dumnezeu, consecinţă imediată a cuvântului de la Evrei1,3: „prin Care a făcut şi veacurile".

Ce sens dă Origen faptului că timpul este făptura (ktisma) lui Dumnezeu se poate vedea în comentariul unui pasaj de la Galateni 1, 4: „Cel Care S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre, ca să ne scoată pe noi din veacul acesta rău de acum, după voia lui Dumnezeu şi Tatălui nostru." (Galateni 1, 4) pare să vorbească despre timp ca despre o făptură vie dar nu în sens de personificare ci în acela că zilele sunt zidite de Dumnezeu. Timpul este zidire a Logosului. Origen respinge iarăşi, în termeni definitivi ceea ce el numeşte: „mitologia despre eoni" a gnosticilor. Vedem că timpul este conceput ca zidire în aceeaşi măsură şi în acelaşi fel în care toate făpturile, toate existenţele au fost aduse din nefiinţă la fiinţă prin Fiul. Statutul ontologic al temporalităţii este deplin acelaşi cu al existenţelor circumscrise de ea.

Modul în care Origen înţelege pasajul de la Evrei 1,1-2**:** „După ce Dumnezeu odinioară în multe rânduri şi în multe chipuri a vorbit părinţilor noştri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moştenitor a toate şi prin care a făcut şi veacurile." suportă discuţie.

O. Cullman susţine[6] că *αἰών* nu înseamnă pentru Origen decât „lumi" şi că nu este vorba de creaţie ci doar de „aranjarea" timpului

---

[4] Idem, *Comentarii la Evanghelia după Matei, Cartea a X-a,* în PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1982

[5] Idem, *Fragmenta ex commentariis in Ephesios*, transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1942 p. 184

[6] Oscar Cullman, *op. cit.,* p. 73

în ordinea eonilor consecutivi. Nu este vorba cu alte cuvinte de crearea timpului ci doar de începutul ordinii temporalităţii. În dorinţa sa de a evita orice amestec al filosofiei greceşti în viziunea creştină Cullman eşuează el însuşi în platonism: după cum Demiurgul a pus ordine în haosul materiei originare ce exista dintotdeauna aşa şi Dumnezeu a aranjat timpul în eonii lumii cuprinse de el.

Ceea ce autori ca H. Puech[7] nu înţeleg atunci când vorbesc de o „contaminare" cu filosofie greacă a gândirii creştine este modul unic în care patristica răsăriteană, începând cu Origen a preluat limbajul elenistic îmbrăcând cu el Revelaţia dumnezeiască. Origen a cunoscut în profunzime gândirea greacă într-un fel în care noi, oamenii unui veac atât de îndepărtat, nu putem spera să ajungem s-o cunoaştem şi a considerat-o ca întreg străină de creştinătate dar a implicat creator discursul filosofiei antice în lumina cea noua a Revelaţiei. Sensul lui *αἰών* în pasajul sus menţionat, implică unitatea spaţio-temporalităţii, trimiţând la viziunea lumii în timp ca realitate zidită şi proniată de Logosul cel mai presus de lume şi timpul ei.

P. Tzamlakis[8] observă câteva consecinţe ale concepţiei lui Origen că timpul este adus din nefiinţă la fiinţă. Analizând semantica expresiei din Comentarii la Psalmi[9] „timpul este fiinţa ce a fost făcută din nefiinţă" autorul observă că este folosit participiul perfect (vezi p. 238 pt. grecă) care are în toate scrierile sale unul şi acelaşi sens: enunţă realitatea existenţei creaţiei lui Dumnezeu în temeiul existenţei depline a Ziditorului căci „Dumnezeu este prezent ca şi creator în toate făpturile sale."[10] Timpul are aşadar o existenţă reală**.** Timpul fiinţează ca zidire dumnezeiască, ca parte a întregului realităţii create. Deşi Florovski[11] consideră că Augustin este primul care vede timpul ca fiind creaţia lui Dumnezeu adevărul este că cel dintâi care formulează limpede viziunea însuşită de întreaga patristică răsăriteană este Origen. A doua consecinţă este afirmaţia că înainte de a fi

---

[7] Hans Puech, *op. cit.*, p. 52

[8] P. Tzamalikos, *op. cit.*, p. 238

[9] Origen, *Selecta în Psalmi,* 54,21 în PG 12,1469,transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London,1952, p. 33

[10] Idem, 41,PG 12.1416, p. 39

[11] G. Florovski, *Aspects of Church History*, Tesalonic, 1979, p.84

lumea nu era timp care trece tot drept augustiniană[12] este preluată de părintele latin tot din concepţia origenistă prin filiera capadociană.

Este un fapt de asemeni că a preluat terminologia stoică a timpului ca extensie a mişcării, ca „un fel de extensie" διάστημα mai bine zis, ferindu-se consecvent să folosească noţiuni platonice ori aristotelice. A avut loc totodată o majoră preschimbare de sens, o resemnificare în sens scripturistic a noţiunii, aşa cum o aflăm în Comentariile sale la Matei: găsim „această extensie temporală" τό χρονικόν τούτο διάστημα"[13] şi despre „însăşi extensia temporală" αύτό δέ τό χρονικόν διάστημα, însă termenul διάστημα nu denotă o perioadă de timp ci un moment anume: Parusia aşa cum apare la Matei 25,31 şi care va fi în timp τά έν αύτῶ şi totodată sfârşitul lui. Este vorba aici de acel „când va veni Fiul Omului".

Avem de asemenea distanţa διάστημα între vremea lui Moise şi vremea Întrupării Domnului. Sunt de asemeni „distanţe", la plural διάστηματα, între al treilea, al şaselea şi al nouălea ceas al parabolei de la Matei 20, 1-16. Semnificaţia simbolică a acestor trei distanţe egale de timp τρία ϊσα διάστηματα şi a celei mai mici έλαττον διάστημα, cea dintre al unsprezecelea şi al doisprezecelea ceas, ca şi distanţa dintre zori şi ceasul al treilea este subiectul interpretării sale: sunt în legătură cu ceasurile Patimilor Mântuitorului având o valoare prefigurativă, tipică şi un sens profetic.

În Comentariu la Ioan surprindem faptul că pentru Origen a vieţui în timp este „a merge pe drumul virtuţii care duce mai presus de ceruri" τήν φέρουσαν όδόν έπί τά ύπεράνω πάντών τών ούρανών[14].

Începutul Evangheliei lui Ioan „La început a fost Cuvântul..." (Ioan 1, 1) cere exegeza lui εν άρχή: „începutul" nu este o însuşire a veşniciei Fiului Care este născut mai înainte de veci ci punctul de

---

12 R. Sorabji, *op. cit.*, p. 234

13 Origen, *Comentarii la Evanghelia după Matei,* 487,in PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1982, p. 112

14 Idem, *Comentarii la Evanghelia după Ioan* 19,XX, în PSB 6, trad. şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1981, p. 187

plecare pe drumul pe care toate făpturile raţionale călătoresc dorind mântuirea întru Hristos, ceea ce înseamnă că raţiunea de a fi a timpului este aceea de a fi „spaţiul” ontologic al mântuirii, „distanţa” dintre nefiinţă şi viaţa preaplină de harul Fiului şi Cuvântului revărsată în om din temporalitatea vieţii pământeşti până în vecii vecilor. Sensul pe care Origen îl dă lui ἀρχή nu mai are nimic în comun cu filosofia greacă nefiind nici începutul mişcării timpului ca imagine mobilă platonică a eternităţii statice, nici începutul şi totodată sfârşitul unui proces de cuantificare aristotelic.

Un pasaj exegetic reprezentativ pentru semnificaţia lui ἀρχή din Comentariu la Ioan[15] denotă o percepţie asupra timpului exprimată cu preferinţă pentru metafore spaţiale de referinţă scripturistică căci ἀρχή începutul unui drum ce duce la mântuire: „...de care Scriptura pomeneşte: Proverbe 16,7. Pentru că drumul bun şi măreţ al mântuirii, are praxis, asceza, lucrarea dreptăţii legată de stadiile iniţiale iar contemplaţia de cele finale ale drumului. Finalitatea şi scopul este restaurarea pentru că nu mai rămâne nici un vrăjmaş la vremea aceea, luând ca adevărat cuvântul: „Pentru că El trebuie să împărăţească până ce va pune sub picioarele Lui pe toţi vrăjmaşii Lui. Şi vrăjmaşul cel de pe urmă care va fi biruit este moartea (I Corinteni 15, 250). Pentru că la vremea aceea toţi cei care vor veni la Dumnezeu prin Logosul care este la Dumnezeu (Ioan 1,10) vor avea contemplaţia ca singură lucrare, întru cunoştinţa Tatălui şi vor deveni atunci în chip deplin fii, de vreme ce acum doar Fiul cunoaşte pe Tatăl.

Rămânând în sfera acestei semantici, alături de διάστημα întâlnim termenul συμπαρεκτείνεσθαι cu sensul general de „a fi întins înspre”, „a tinde spre”, folosit ori de câte ori vorbeşte despre timp, chiar fără să-l numească ca atare, după cum vedem în acest pasaj din Tâlcuire la Proverbe: „Prin cuvântul eon(veac) el înţelege întreaga durată a vieţii omeneşti, aşa cum spune Pavel: „De aceea, dacă o mâncare sminteşte pe fratele meu, nu voi mânca în veac carne, ca să nu aduc sminteală fratelui meu” (I Corinteni, 8,13), el a numit eon

[15] *Ibidem,* 1, XVI, p. 188

ceea ce se întinde de-a lungul organizării întregii sale vieţi (συμπαρεκτείνόμενον τή συστάσει τής ζωής αύτού)[16]

Tot ce se referă la timp e exprimat prin predicatul συμπαρεκτείνων în nuanţe ce denotă fie timpul în sine, fie durata, fie chiar prezenţa timpului. În Comentarii la Ioan[17] el spune că Logosul dumnezeiesc Cel veşnic mai presus de timp este prezent, viu şi lucrător în timpul lumii întregi şi totodată în microcosmosul vieţii omeneşti căci „Hristos Cel nevăzut după dumnezeiasca fire este în fiecare om şi de-a lungul întregii lumi; aceasta înseamnă „El a stat în mijlocul vostru" (Ioan 1,26).

Şi când este spus către El cuvântul „Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut" (Psalm 2, 7 citat în Luca 3, 22)"... pentru El astăzi înseamnă totdeauna (άεί); pentru Dumnezeu nu există zi şi cred că nu-i nici dimineaţă de asemeni; dar timpul „să spunem aşa" (ίν οΰτως είπω) care-i întins de-a lungul ό συμπαρεκτείνων vieţii Sale fără de început şi mai presus de timp, aceasta este ziua aceea numită astăzi în care Fiul Şi-a luat început pentru că nu poate fi nici început nici o zi anume a naşterii Sale."[18] Interpretarea acestui „astăzi" ca referindu-se la veşnicie ca raţiune de a fi a Fiului în relaţia cu Tatăl din Care-şi ia fiinţa din veac prin naştere împreună cu Duhul Sfânt Care şi-o ia prin purcedere şi care şi-a aflat formularea desăvârşită în dogma trinitară prin Sfântul Grigorie de Nazianz, îşi află început în scrierile lui Origen şi ne descoperă timpul în lumina veşniciei dumnezeieşti.

Aşa că „astăzi" nu este timp ci analogie a timpului căci, rămânând în duhul psalmistului, contemplăm eonul prezent în enorma lui întindere în raport cu vieţile noastre omeneşti şi gândul ne duce la veşnicia mai presus de timp a vieţii dumnezeieşti a Preasfintei Treimi

---

16 Idem, *Fragmenta ex commentariis în Proverbiae*, 10, transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London,1953, p. 97

17 Idem, *Comentarii la Evanghelia după Ioan 6* XXX, în PSB 6, trad. şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1981, p. 112

18 Idem, *Omiliile 1-39 la Evanghelia după Luca*, 31,4 în PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1982, p. 162

faţă de care timpul păleşte chiar ca şi analogie: „Căci o mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca ziua de ieri...”

Avem referatul paulin: „Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui şi iertarea păcatelor, după bogăţia harului Lui, pe care l-a făcut să prisosească în noi, în toată înţelepciunea şi priceperea. Făcându-ne cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotinţă, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ – toate întru El.” (Efeseni, 1, 7-10) Comentând[19], Origen exprimă ideea că începutul întregii bogăţii a harului dăruit sfinţilor este lucrarea lui Dumnezeu Însuşi ce hrăneşte covârşitor făptura sa din Înţelepciunea mai presus de lume în măsura lucrării omului de a-I împlini poruncile.

Mântuirea este un proces dinamic pe toată întinderea ó συμπαρεκτείνων timpului, iniţiat şi hrănit de lucrarea harului care-i face începutul ἀπό τινος ἀρχῆς în viaţa omenească şi în aceea a întregului cosmos conducându-le către restaurare în acord cu voinţa lor liberă de conlucrare.

Semnificaţia termenului ἀρχή (început, origine) implică două lucruri: trimite pe de o parte la Înţelepciunea dumnezeiască ca început al existenţelor iar pe de alta la faptul că timpul a început odată cu Căderea în păcat a protopărinţilor. În ce sens: în acela că întreaga lucrare a Proniei dumnezeieşti se cuprinde în distanţa διάστημα dintre Creaţie şi Restaurare, nu restrictiv, că adică înainte de Cădere şi după Parusie lucrarea harului încetează, ci în sensul particular că mântuirea fiecărei făpturi raţionale în parte peste care stăruie darul lui Dumnezeu se săvârşeşte înlăuntrul timpului ei întins ó συμπαρεκτείνων între începutul fiinţării şi veşnicie după Înţelepciunea lui Dumnezeu. Prezenţa darului dumnezeiesc nu este însă permanentă în făpturi ci pe măsura lucrării poruncilor lui Hristos şi timpul se descoperă ca mediu în care se desfăşoară ca o dialectică mântuitoare relaţia între Dumnezeu şi făptura Sa raţională.

Aceasta este linia pe care vor merge toţi Părinţii ulterior. Iar începutul l-a făcut Origen care teologhiseşte despre timp implicând termenii ontologiei stoice, care plecând de la spaţialitatea lui

---

[19] Idem, *Fragmenta ex commentariis în Ephesios*, 239, 37-41 transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1942, p. 240

διάστασις[20] (dimensiune) ajunge la διάστημα (întindere) extensia temporală de-a lungul căreia cosmosul îşi trăieşte viaţa, văzând însă întreg cosmosul în lumina Revelaţiei.

Este viaţa dumnezeiască mai presus de orice dimensiune, de distanţă, de întindere, αδιάστατος cea care dă măsură şi viaţă lumii, (definiţie preluată de Sfântul Grigorie de Nyssa în Împotriva lui Eunomiu[21]), scopul final al întregii creaţii fiind să se umple de ea. Sfântul Grigorie de Nyssa urmează lui Origen în privinţa distincţiei dintre realităţile spaţio-temporale care-s cuprinse în dimensiuni, hotărnicite şi Dumnezeirea necircumscrisă, mai presus de orice determinare.

Noţiunea αδιάστατος nu este nouă, Plotin de exemplu o foloseşte în Eneade I.5. Contrastul dintre temporalitatea lumii şi atemporalitatea vieţii dumnezeieşti este cheia de semnificaţie folosită de Origen şi apoi de întreaga spiritualitate patristică în înţelegerea timpului în dinamica lui eshatologică. Dumnezeirea este transcendentă spaţiului şi timpului lumii, în alteritatea ei desăvârşită descoperită veterotestamentar (Isaia, 6,1-10) este mai presus de dimensiune, în sens de cuantificare. În carierea lui patristică termenul αδιάστατος poate fi întâlnit la Filon din Alexandria, sensul lui fiind legat în general de noţiunea de „dimensiune" şi atunci înseamnă „continuu şi statornic" mai cu seamă referitor la lucrurile ce sunt în „apropierea lui Dumnezeu". El distinge două categorii ontologice: firea adimensională, supradimensională mai bine zis αδιάστατος φύσις de tot ceea ce poate fi circumscris în termeni dimensionali διαστηματική φύσις.[22] Filosofia neoplatonică mai ales în expresie plotiniană foloseşte termenul αδιάστατος definindu-l în contrast cu timpul care este o di-

[20] Origen nu a fost singurul care a preluat termenul διάστημα ce poate fi întâlnit la Athenagora, în opinia lui C. Stead, aceasta fiind o influență stoică directă, cf C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge, 1994, p. 213

[21] Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomiu*, 8,9 (PG 45,796 resp. 45,804) folosește termenul αδιάστατος însemnând fără extensie şi fără dimensiune cf. C. Stead, *op. cit.*, p. 129

[22] Filon din Alexandria, *Despre Decalog* 24, tr. Z.A. Luca, Ed. Paideia, Bucureşti, 2002, p. 89

mensiune a vieţii διάστασις ζωής în timp ce eternitatea este adimensională αδιάστατον şi nontemporală ού χρονικόν[23].

Neoplatonismul, deşi cvasicontemporan cu Origen diferă esenţial prin aceea că pentru Plotin timpul nu a fost adus la fiinţă, nu a fost creat, ci existenţa lui a urmat-o pe aceea a unei „naturi neobosit active" care fiind în „acea viaţă liniştită"[24] a începuturilor s-a mişcat şi timpul odată cu ea. Avem la Plotin un timp ce a existat înainte de timp „odihnindu-se cu eternitatea în adevărata fiinţare"[25] şi care, deşi nu era încă timp în sens strict „păstra tăcerea", *aşteptând să fie* ca să spunem aşa folosind limbajul metaforic atât de iubit de filosof. Diferenţa radicală despre care am început să vorbim mai sus între Origen şi neoplatonici, vine chiar din modul de construcţie a noţiunii de timp. Pentru Platon timpul, ca icoană dinamică a eternităţii a fost aşezat în lume de Demiurg ceea ce duce la gândul că există o afinitate între lumea aceasta şi lumea Ideilor, o asemănare între imanenţă şi transcendenţă, căci Aici este o copie palidă a lui Dincolo.

Ori tocmai aici se face văzută diferenţa: desăvârşita alteritate a lui Dumnezeu faţă de lume face ca timpul şi spaţiul să fie tocmai dimensiunile ce circumscriu şi exprimă distincţia ireductibilă între Ziditor şi făptură. Şi dacă pentru Plotin timpul este însăşi „viaţa Sufletului" pentru Origen el nu este decât un element natural în ordinea logoforă a făpturii[26]. Conceptul αδιάστατος ajunge să exprime nedevenirea, neschimbarea vieţii dumnezeieşti care este cu desăvârşire dincolo de timp, căci Dumnezeu este mai presus de schimbare, de devenire fiind desăvârşit după fiinţă. Conceptul αδιάστατος desemnează modul ontologic al vieţii dumnezeieşti ca fiind cu totul mai presus de timp, pentru că Dumnezeu Însuşi este mai presus de schimbare şi stricăciune, totul în viaţa dumnezeiască este neschimbat pentru că este desăvârşit.

---

[23] Plotin, *Eneade*, I.5.7., în *Opere* trad. Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2003, p. 59

[24] *Ibidem*, III.7.10, p. 71

[25] *Ibidem*, III.7.11, p. 76

[26] Marguerite Harl, *Origen et la function revelatrice de Verb' incarnee*, Paris, 1958, p. 71

III.2. Începutul fiinţei timpului: creaţia din nimic în timp

Problematica începutului temporalităţii este rezumată de întrebarea Confesiunilor: „Ce făcea Dumnezeu înainte de a crea cerul şi pământul?”, la care marele teolog apusean răspunde că sintagma lui „înaintea” este afectată de falsitate. Cuvântul „înainte” ar presupune o conotaţie temporală, însă, aşa cum vom vedea în cele ce urmează, timpul este o dimensiune a celor create şi apare o dată cu cerul şi pământul. Autorul lui este Însuşi Dumnezeu, Care în această ipostază nu poate fi supus legilor creaţiei propriilor Sale mâini: „Căci, cum ar fi putut să treacă nenumărate secole pe care Tu nu le făcuseşi, când Tu eşti Autorul şi Ziditorul tuturor secolelor? Sau ce timpuri ar fi putut să existe, care să nu fi fost create de Tine? Sau cum ar fi putut trece dacă nu existau?... Căci Tu făcuseşi chiar timpul însuşi şi nu au putut să treacă timpurile mai înainte de a face timpurile. Iar dacă înainte de a face cerurile şi pământul nu exista nici un timp, de ce se cercetează ce făceai atunci? Căci nu era atunci când nu exista timpul.”[27].

Timpul este o realitate pe care creaţia o presupune, de aceea întrebarea dacă a existat sau nu timp înainte de lucrurile create nu are sens. Temporalitatea făpturii trebuie contemplată în lumina veşniciei Logosului creator.

Dumnezeu le precedă pe toate prin măreţia veşniciei Sale mereu prezente şi depăşeşte deopotrivă pe toate cele viitoare. Din această perspectivă Fericitul Augustin defineşte timpul, nu fără o oarecare dificultate, doar privit în raport cu veşnicia, pentru că luat în sine însuşi el nu are conţinut ontologic: „Ce este deci timpul? Dacă nimeni nu mă întreabă, o ştiu, iar dacă aş vrea să explic cuiva care mă întreabă, nu ştiu. Totuşi cu încredere afirm că ştiu că dacă nu ar trece nimic nu ar exista timp trecut şi dacă nu ar veni ceva nu ar fi timp viitor şi dacă nu ar exista nimic nu ar fi timp prezent... Prezentul însă, dacă ar fi mereu prezent, şi nu ar trece în trecut, nu ar mai fi timp, ci eternitate.”[28]

---

[27] Fericitul Augustin, *Confesiuni* XI 6, 8-11, 13, 15-16, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1994, p. 249

[28] *Ibidem*., p. 250

Pornind în analiza sa de la distincţia dintre timp lung şi timp scurt, teologul apusean ajunge la concluzia că primul atribut se poate conferi doar uneia dintre cele trei categorii ale timpului şi anume, prezentului. Despre celelalte două, Fericitul Augustin spune că ele nu există cu adevărat, iar sinteza lor, prezentul, nu are spaţiu: „dar ceea ce acum este evident şi clar nu este nici viitorul, nici trecutul, şi nu se zice la propriu: există trei timpuri, trecutul, prezentul şi viitorul, ci, la propriu: există trei timpuri, prezentul din cele trecute, prezentul din cele prezente şi prezentul din cele viitoare."[29] Ele capătă, prin analogie, extensie iconică cu sufletul uman.

Astfel trecutul şi viitorul trebuie să se topească în valorile veşnice, în ceea ce nu este trecător. „Această unire misterioasă a trecutului şi viitorului se produce în mod constant în istorie, care, fără ea, nu ar avea coerenţă."[30] Viaţa spirituală, viaţă care leagă prezentul şi viitorul de trecut, este semnul apariţiei Duhului în realitatea temporală.

Încercând să răspundă ipotezelor filosofice care defineau timpul ca o măsură a mişcării, Fericitul Augustin acceptă doar o parte din această aserţiune şi anume că într-adevăr putem vorbi în cazul lui Chronos de o măsurare a unei extinderi, fără a-i cunoaşte însă conţinutul cu exactitate.

În esenţa sa însă, timpul nu poate fi măsurat, pentru că trecutul şi viitorul nu există, iar clipa prezentă este prea scurtă pentru a fi cuantificată. Tot ceea ce rămâne analizei ulterioare din punct de vedere raţional sunt doar urmele pe care timpul le lasă o dată cu trecerea lui în sufletul omului, mai ales în memoria sa. Complexul de amintiri este scheletul pe care se poate reconstrui puzzle-ul măsurabil al unui timp golit de onthosul său: „Aşadar [...] măsor ceva care rămâne fix în memoria mea. În tine suflete al meu măsor timpul.[...] În tine, zic, măsor timpurile. Impresia pe care o fac în tine lucrurile care trec şi care, după ce au trecut acele lucruri, rămâne, pe ea o măsor, care este prezentă, nu lucrurile care au trecut, pentru ca această im-

---

29 *Ibidem,* p. 254

30 Nikolai Berdiaev, *Au seuil de la nouvelle époque,* Neuchâtel – Paris, 1947, p.104, apud. Thomas Spidlik, Spidlik, Thomas, Spiritul Răsăritului Creştin, IV, Omul şi destinul său în filosofia religioasă rusă, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 171

presie să se producă. Pe ea o măsor când măsor timpurile. Aşadar, sau acest lucru sunt timpurile însele, sau eu nu măsor timpurile."[31]

Din perspectivă augustiniană timpul este constituit şi rămâne prin excelenţă o dimensiune a celor create. Raportul său cu Dumnezeu este asemănător celui dintre necreat şi creat şi se conturează prin raportarea lui la veşnicie. Având un început, ca orice lucru al mâinilor lui Dumnezeu, el va avea un sfârşit, nefiind infinit şi coetern cu Stăpânul tuturor văzutelor şi nevăzutelor: „Aşadar, să vadă că nici un timp nu poate să existe fără creatură şi să înceteze a mai vorbi această deşertăciune... să înţeleagă că Tu eşti înaintea tuturor timpurilor, Creator al tuturor timpurilor, şi că nici un timp nu este împreună veşnic cu Tine şi nici o creatură nu este veşnică cu Tine, chiar dacă este deasupra timpurilor."[32]

Concepţia patristică privind relaţia dintre Dumnezeu şi făptură poate fi rezumată astfel: „Creaţia este total dependentă de Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu este absolut independent şi transcendent faţă de creaţie"[33]. Această distanţă ontologică ireductibilă, exprimată în Apus prin afirmaţia că nu există analogia entis între firea necreată a lui Dumnezeu şi firea creată a fǎpturii, Sf. Maxim o numeşte „abis" şi o descrie cu noţiuni înrudite, folosite în disputele hristologice: „deosebire", „despărţire", „distanţă' şi „separare'" chiar „împrăştiere". Creaţia lumii din nimic apare numai în lumina faptului că scopul Lui Dumnezeu a fost din veşnicie acela de a îndumnezei creaţia Sa. Astfel „... numai dacă lumea este din nimic prin voia Lui Dumnezeu, ea poate fi ridicată la un plan de perfecţiune în Dumnezeu tot prin voia Lui atotputernică şi prin iubirea Lui, după o anumită pregătire a ei pentru aceasta"[34].

---

[31] Fericitul Augustin, *op. cit.,* p. 260

[32] *Ibidem*, p. 262

[33] Pr. Nicolae Moşoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, Braşov, 2000, p. 36, (nota 56)

[34] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică I,* Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 2002, p. 223

Sfântul Atanasie cel Mare a adus în patristica, pentru prima oară[35], odată cu apologiile antiariene, distincţia dintre „naştere”- relaţia veşnică între Tatăl şi Fiul, şi „facere”- aducere a lumii la existenţă. Crearea „ex nihilo” a universului prin Cuvântul lui Dumnezeu şi cu Înţelepciunea lui Dumnezeu – adică prin Fiul şi în Duhul (cf. Ps. 32,6) înseamnă imprimarea în intimitatea ontologică a firii create a unei peceţi „raţionale şi duhovniceşti”. Întreaga Treime participă la aducerea lumii la existenţă, Tatăl creând totul „prin” Fiul „în” Duhul Sfânt (cf. Romani 11, 36: „de la El şi prin El şi întru El sunt toate”). Tatăl a adus-o la existenţă prin Logos şi în Duhul Sfânt cele „două mâini ale Tatălui” – după expresia Sfântului Irineu. Lumea a fost întemeiată „raţional”, ca întipărire a Logos-ului şi „duhovnicesc” ca pecete a Duhului Sfânt.

Minunea creaţiei constă în aceea că ea apare ca altceva cu totul nou, că picătura eterogenă a creaţiei există prin mila şi dragostea Ziditorului alături cu „nemărginitul ocean al existenţei”, cum spune Grigorie Nazianzul.

Cea dintâi chenoză a Logosului este actul creaţiei din nefiinţă, şi ea este urmată de pogorârea Întrupării şi continuată de rămânerea într-o veşnică relaţie cu făptura pentru ca aceasta să se înalţe continuu spre El. Timpul apare cuprins între pogorârea cea dintâi creatoare şi înălţarea cea de pe urmă a întregului cosmos restaurat.

Începutul despre care vorbeşte cartea Facerii este atât începutul coborârii Lui Dumnezeu în timp cât şi începutul timpului. Este un „deodată” lipsit de extensiune. Timpul îşi are originea în voia divină, în acest „deodată” al consimţirii acestei voinţe. Dar această voinţă o conţine şi pe cea a eonului, ea „implică persistarea coborârii Lui continui în relaţia cu toată mişcarea lumii în timp”. Ordinea în care s-a realizat creaţia este mai întâi o expresie a legăturii între obiectele creaţiei[36], o expresie a constituţiei ei logice implicite. Creaţia s-a făcut deodată, întreagă, din punctul de vedere al timpului liniar, dar

---

35 Idem, *Studiul introductiv la Sfântul Atanasie cel Mare, Despre întruparea Cuvântului*, PSB 15, 1983, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, p. 15

36 Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică I,* Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 2002, pp. 223, 228-229

conţine în sine o desfăşurare plenară a ordinii implicite, desfăşurare care ne apare în chipul celor şapte zile ale creaţiei.

Florovski[37] consideră că Augustin este primul care vede timpul ca fiind creaţia lui Dumnezeu dar adevărul este că cel dintâi care formulează limpede viziunea scripturistică însuşită de întreaga patristică răsăriteană este Origen, urmat de Părinţii capadocieni. În consecinţă afirmaţia că înainte de a fi lumea nu era timp care trece tot drept augustiniană este preluată de părintele latin tot din concepţia origenistă prin filiera capadociană. G. Florovski[38] susţine că ideea creaţiei lumii şi a timpului deodată apare pentru prima dată cu claritate în gândirea Părintelui latin. Augustin a fost cel care a exprimat cu consecvenţă şi claritate că lumea nu a fost creată „în timp" ci „odată cu timpul". În De Genesi ad litteram[39] găsim că: „... fiinţele create încep să se mişte în timp; deci ar fi în zadar să căutam timpul înainte de creaţie, ca şi cum ar fi posibil să aflăm timpul înainte de timp...aşa că mai degrabă timpul a început din creaţie decât creaţia din timp; totuşi, amândouă vin de la Dumnezeu „iar în De Civitate Dei[40] „... că timpul n-ar fi existat dacă creaţia n-ar fi venit în existenţă" şi în sfârşit că „fără nici o îndoială lumea nu a fost creată în timp ci odată cu timpul"[41].

III. 3. Unitatea spaţio-temporală a lumii

Patristica, prin Origen inaugurează în gândirea creştină problema relaţiei timp-spaţiu. Comentând pasajul de la Efeseni 2, 2 „În care aţi umblat mai înainte, potrivit veacului lumii acesteia, potrivit stăpânitorului puterii văzduhului, a duhului care lucrează acum în fiii neascultării", veacul acestei lumi este timpul care „se întinde de-a lungul structurii ei" de la început către sfârşit: τόν

[37] G. Florovski, *Aspects of Church History*, Tesalonic, 1979, p. 84

[38] Idem, *Creation and Redemption,* Tesaloniki, 1980, p. 50

[39] Augustin, *De Genesi ad litteram*, V. 5, PL. XXXVI, Ed. Citta Nuova, Roma, 1998 p. 325

[40] Idem, *De Civitate Dei*, XI, 6, PL xli, Ed. Institutum Patristicum „Augustinianum", Roma, 1974, p. 321

[41] *Ibidem*, p. 322: „non est mundus factus în *tempore*, sed *cum tempore*"

συμπαρεκτεινόμενον χρόνον τή τούτον τού κόσμον άπ άρχής μέχρι τέλους κατασκευή.[42] Care este sensul acestei distincţii dintre timpul în sine şi „structura acestei lumi”? Unul mai degrabă epistemologic: timpul şi structura cosmosului în înţeles de raţionalitate, de organizare, apar distinct, dar există şi intuiţia unităţii lor căci „structura lumii” se mărgineşte, se conturează dacă putem spune aşa άπ άρχής μέχρι τέλους dinspre Creaţie către Parusie, ca scop final. Şi stoicii erau conştienţi de faptul că timpul este ceva diferit de spaţiu căci „distanţa” διάστημα nu este de natură spaţială, dar n-au inventat o terminologie care să exprime exact asta.

Noţiunea origenistă συμπαρεκτείνεσθαι, este derivată din verbul τείνεσθαι, dar care este folosit în sens metaforic şi foloseşte simultan prepoziţiile σύν (cu) şi παρά (pe lângă). Timpul apare aşadar ca un fel de extensie, de distanţă nonspaţială care-i întinsă de-a lungul spaţiului, fiind pe lângă el. Timpul este aşadar împreună cu spaţiul dar şi ceva diferit de el, şi totodată nu există nici o anterioritate în ordinea existenţei între ele, ci sunt doar legate între ele. Pentru stoici de exemplu, pentru Chrysippus şi Apollodorus relaţia timpului cu cosmosul, cu „lumea” este exprimată într-o semantică ce implică ideea că timpul se desfăşoară paralel cu lumea dar este ulterior ei, urmează existenţei lumii, este „mai tânăr decât lumea” ή νεώτερον έκείνου[43].

Plotin critică pe stoici asupra ambiguităţii lor: nu se hotărăsc dacă timpul este anterior, contemporan sau ulterior mişcării cosmosului. Şi Filon din Alexandria perpetuează oarecum această incertitudine afirmând totuşi că: „timpul nu poate fi mai bătrân decât lumea”[44]. Motivul pentru care stoicismul vede timpul acompaniind mişcarea lumii şi totuşi fiind ulterior ei este acela că timpul însuşi s-a născut din această mişcare cosmică nu a fost un datum preexistent ci mai degrabă coexistent.

---

[42] Origen, *Fragmenta ex commentariis în Ephesios*, transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1942, p. 34, cf. P. Tzalmalikos, *op. cit.*, p. 403

[43] SVF, II, 165, 4-9, cf Hans C. Puech, *Gnosis and Time*, Princeton, 1973, p. 97

[44] Filon, *De Opificio Mundi*, I, 26-7, cf. *Ibidem*, p. 93

Viziunea lui Origen asupra relaţiei spaţiu-timp exprimată prin termenul συμπαρεκτεινόμενος ceea ce presupune că timpul nu urmează spaţiului ci este deodată cu el. Structura lumii se descoperă ca loc în care relaţia dintre Ziditor şi făptură se întâmplă în timp ca dimensiune a vieţii create ce tinde liber şi raţional către Creator. Ceea ce este remarcabil la Origen este intuiţia unităţii spaţiu-timpului, concepţie cosmologică ce trimite la veacul XX, şi care-i concentrată în termenul αιον.

Este interesant de remarcat pentru aceasta temă felul în care Sfântul Dionisie Areopagitul defineşte timpul uman marcat de stricăciune, limitat şi schimbător, *kronos* în antiteza cu timpul îngeresc eternizat *aionios cronos*. Unitatea spaţiu-timpului are pentru el două aspecte: unul particular legat de devenirea făpturii umane pentru care spaţiul existenţei trupeşti este circumscris de timpul măsură a stricăciunii între naştere şi moarte şi celalalt cosmic pentru care timpul nu poate fi despărţit de spaţiu pentru că este măsurat prin mişcările celeste ce dau cadenţa, calendar vieţii universului văzut.

Fiinţa umană, prin materialitatea ei experiază timpul succesiv şi spaţializat, ca transformare perpetuă, ipostazele ciclice ale mişcărilor cosmice dându-i cadenţă, dar îl contemplă teologic referindu-l la temeiul existenţei lui - creaţia lui Dumnezeu.

O viziune cuprinzătoare, armonică şi scripturistică asupra coerenţei raţionale a „temeliei şi marginilor" timpurilor firii văzute: „... binele este chiar cauza temeliei şi marginilor cerurilor, a acelei substanţe cereşti ce nu creşte, nici nu se schimbă; tot astfel şi a mişcărilor celor fără de zgomot dacă se poate spune aşa; a acelei vaste revoluţii cereşti şi a ordinelor stelare; a frumuseţilor luminilor, a sediului lor; a variatelor mişcări ale unor aştri, dar mai ales a mişcării periodice a celor doi luminători, pe care Scripturile îi numesc mari, după care socotim noi zilele şi nopţile, lunile şi anii, şi care ne precizează mişcarea timpului şi întâmplările din el, îl măsoară, îl rânduiesc... anotimpurile, zilele şi întregul fel de împărţire a timpului"[45]

Armonia configuraţiei dinamice a spaţiului apare aici ca temei al cadenţelor cosmice ale timpului ce se reflectă în viaţa umană din perspectiva contemplaţiei. Timpurile cosmice, ca obiect al contem-

[45] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, Iași, 1993, p. 73

plaţiei catafatice[46], apar ca şi configuraţie pe care a luat-o lumina creată, văzută a primelor trei zile ale Creaţiei (Geneza 1,3-18): „... Căci ea este lumina aceea, deşi atunci fără formă – despre care dumnezeiescul Moise spune că a despărţit prima perioadă de trei zile”.[47]

Ca Raţiune a lumii Logosul este centrul de armonie al întregii creaţii configurând în iconomia unor simetrii dumnezeieşti întreg cosmosul rămânând ca Raţiune transcendentă distinct de raţiunile Sale din fiinţe. Această distincţie este afirmată de Sfântul Atanasie[48] pentru a se departaja de concepţia stoică ce explică coerenţa imanentă a lumii prin raţiunile seminale, fără Dumnezeul transcendent. Sfântul Atanasie foloseşte o imagine plastică, preluată apoi în întreaga patristică ulterioară şi mai ales de capadocieni: Hristos este asemuit unui dirijor care alcătuieşte în timp o unică melodie folosind universul ca pe-o liră. Hristos Cel nemişcat le mişcă astfel pe toate: rămânând nemişcat prin firea lui necreată de „Cuvânt propriu şi unic al Tatălui, Care a împodobit şi luminează tot universul cu purtarea Lui de grijă”[49] este în chip viu şi lucrător prezent în lume. Hristos Se mişcă personal faţă de zidire creându-o şi orânduindu-o după bunăvoirea Tatălui.

III.4. Întruparea şi ontologia timpului răscumpărat

Ontologia timpului se modifica esenţial prin Înviere. Să încercăm o exprimare în cheie existenţialistă pornind de la felul în care descoperă timpul filosofia fenomenologică a lui Heidegger şi existenţialismul lui Sartre. În accepţiunea heideggeriană existenţa apare

---

[46] Paul Plass, *The concept of Eternity în Patristic Theology* în „Studia Theologica”, Scandinavian Journal of Theology, Oslo-Bergenromso, vol. 36, 1982, p. 17

[47] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, Iași, 1993, p. 74

[48] Adrian Lemeni, *Sensul Eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004, p. 182

[49] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Logosului*, PSB, vol. 15, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, București, 1987, p. 76

ca un proces de temporalizare a lui „a fi" în succesiunea fazelor: trecut, prezent şi viitorul, accentul căzând pe viitor ca plan temporal ce, prin perenitatea lui luminează sensul fiinţării. Prin natura sa existentă „... poartă în sine viitorul. Dar înţelegerea autentică a viitorului are loc atunci când existenţa este văzută ca un drum spre moarte, când individual îşi asumă viitorul cu moartea lui. În dimensiunea viitorului existenţa fiinţei umane este o existenţă spre moarte."[50] Timpul este sinonim cu faptul de a fi spre moarte, existenţa în sine este temporalitate iar trăind fiinţa se istoricizează. În ontologia heideggeriană trecutul este asimilat fiinţei căzute în existenţă, prezentul înseamnă a fi în situaţia de a decide iar viitorul descoperă fiinţei perspectiva morţii. În aceeaşi paradigmă fenomenologică gândirea ontologică a lui J.P. Sartre reevaluează trecutul, prezentul şi viitorul: ele nu pot fi concepute ca fiinţă „în sine" ci trebuie privite din perspectiva lui „pentru sine"[51]. Fenomenologia trecutului, prezentului şi viitorului ne arată că acest „pentru sine" nu poate exista decât temporalizat: timpul nu mai este sinonim cu existenţa dar fiinţa nu poate fi decât în timp. În această logică un alt fenomenolog afirma că: „Timpul este continuu ca posibilitate, ca neant. El este discontinuu ca existenţă."[52]

Prin Înviere temporalitatea, ca şi creată de Dumnezeu pentru făptură, nu este desfiinţată, fiinţa „în sine" rămâne dar i se împărtăşeşte veşnicia lui Hristos Cel preaslăvit. Încercând o traducere în termeni existenţialişti: „în sine" ca mod al fiinţei de a fi în timp dobândeşte acel „pentru sine" aşa cum nu l-a mai avut niciodată, nu ca perspectivă spre moarte ci ca mijloc de înălţare a lui „în sine" prin harul veşniciei Fiului. Datele se schimbă fundamental: „pentru sine" nu se mai defineşte ca ontologie prin moarte ci prin veşnicie: natura însăşi a existenţei este rezidită, reînfiinţată spre eternitate prin unire

---

[50] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubingen, 1960, p. 252, cf. Blowers, Paul, *The Logology of Maximus the Confessor în His Criticism of Origenism*, în Origeniana Quinta, Peeters Press, Leuven, 1992, p. 151

[51] Jean-Paul Sartre, *Ființa şi neantul, eseu de ontologie fenomenologică*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2004, p. 182

[52] Gaston Bachelard, *La dialectique de la duree*, Presses Universitaire de France, Paris, 1963, p. 7

nu ontologică ci în Ipostasul Fiului cu nezidita fire dumnezeiască în Taina Întrupării.

Unirea ipostatică a firilor schimbă ontologia timpului. Prin păcatul adamic existenţa făpturii este pusă faţă în faţă cu puterea morţii nu ca neant existenţialist, nu ca desfiinţare totală, ci ca neputinţă ce copleşeşte firea zidită spre viaţă. În faţa „boldului morţii" ca neputinţă ultimă, intrată în structura firii căzute a întregii făpturi, dar nu devenită una cu firea, pentru ca existenţa şi timpul să fie salvate pentru viaţă a trebuit să stea pe Cruce Fiul lui Dumnezeu ca om. Existenţa şi timpul ca viaţă şi drum spre veşnicie au biruit asupra înveşnicirii morţii păcatului în omenitatea Ipostasului dumnezeiesc. Totalitatea făpturii, văzută nu atât ca reunire de existenţe particulare ci în însăşi firea ei este în solidaritate tainică cu patima Fiului: „Toată făptura s-a schimbat de frică, văzându-Te pe Tine Hristoase, pe Cruce răstignit. Soarele s-a întunecat şi temeliile pământului s-au cutremurat. Toate au pătimit împreună cu Tine Cel ce ai zidit toate."[53] Făptura rămâne nedespărţită de Ziditor în timpul Crucii pentru a se împărtăşi apoi veşnic, în aceeaşi profundă solidaritate ontologică prin care rămâne pururi ca zidire faţă de Ziditor, de Învierea Sa.

Unirea ipostatică a firilor reluând sintagma Calcedonului în mod neîmpărţit, nedespărţit, neamestecat şi neschimbat nu poate duce la o confundare ontologică a timpului cu eternitatea căci Iisus Hristos este Dumnezeu într-un mod omenesc şi Om într-un mod dumnezeiesc. Ca om El trăieşte viaţa Sa dumnezeiască din sânul Treimii în fire omenească, trăieşte adică eternitatea în timpul Întrupării iar ca Dumnezeu trăieşte viaţa umană în mod dumnezeiesc în veşnicia Înălţării. Consecinţa unirii ipostatice a firilor nu este unirea timpului ca formă creaţională cu veşnicia fără început a lui Dumnezeu ci copleşirea cu puterea harului vieţii dumnezeieşti a temporalităţii copleşite de neputinţa morţii, asumată astfel de Fiul. Timpul lui Hristos şi în consecinţă timpul nostru ca însuşire a firii omeneşti se uneşte cu eternitatea Ipostasului Său dumnezeiesc. El nu este desfiinţat după cum nici firea ci rămâne nedespărţit de veşnicia Logosului. Transfigurarea firii omeneşti umplute de harul Logosului impli-

---

[53] Stihira, glas I, *Stihoavna din Vinerea Patimilor*, în *Triod*, Ed. V, Bucureşti, 1946, pp. 681-682

că[54] transfigurarea timpului ca însuşire a ei. Îndumnezeirea naturii umane a lui Hristos aduce transfigurarea timpului ei şi, prin solidaritate a cosmosului întreg în firea lui zidită.

Schimbarea de regim ontologic dusă temporalităţii de către Hristos, este exprimată de Christos Yannaras în termenii deschiderii unei noi posibilităţi a timpului spre veşnicie prin relaţia nemijlocită cu Dumnezeu: „Întruparea Logos-ului ca nemijlocire a comuniunii personale a ziditului cu neziditul este o „nouă” (καινή), realitate existenţială şi, prin urmare, şi temporală: este o secţiune în timp care desfiinţează continuitatea timpului, temporalitatea ca înrobire a „anteriorului” şi „posteriorului”, interpune în timp durata comuniunii naturale, fireşti, a omului cu Dumnezeu”[55]. Ca fisură de posibilitate în realitatea fenomenală, aparentă, ca relaţie nemijlocită cu El, Întruparea deschide viaţa timpului nedimensional şi nedespărţit al relaţiei personale. Ea inaugurează pentru om transcenderea timpului în prezentul fără hotare al comuniunii de dragoste. Viaţa veşnică nu este o prelungire nesfârşită a succesiunii temporale, ci este prezentul perpetuu viu al relaţiei de dragoste, mod de existenţă care îl restaurează pe om în deplinătatea lui de fiinţă ireductibil personală, liberă de limitările timpului şi spaţiului, trăite prin căderea adamică întru stricăciune şi moarte.

Persoana umană are un caracter extatic, va ieşi mereu în afara ei căutând asemănarea cu Dumnezeu lucrare care metamorfozează iconic timpul uman supus raţiunii diferenţei şi neasemănării în eternitate a asemănării după chipul lui Hristos ca om. Prin intrarea în timpul înfierii după har, omul se va putea afirma ca fiu al lui Dumnezeu şi se va putea sălăşlui ca persoană în comuniunea Preasfintei Treimi restaurând astfel întreaga Creaţie.

Relaţia de întrepătrundere ontologică dintre Dumnezeu şi făptură nu doar că nu alterează caracterul propriu al naturii divine şi al celei umane, dar le chiar împlineşte în însăşi această distincţie căci unirea firilor în Persoana Logosului păstrează această distincţie nu în

---

54 O. Clement, *Transfigurer le temps*, Neuchatel, Paris, 1959, p. 113

55 Christos Yannaras, *Foamea şi setea*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 139

separare ci în unitate. Timpul este măsura încă nedesăvârşită a manifestării iubirii omului de Dumnezeu, iubire a cărei măsură fără de măsură va fi veşnicia. Hristologia Sfântului Maxim pune în lumină faptul că iubirea ca uniunea cea mai profundă nu poate să se clădească decât în autonomia mereu crescândă a celor ce se iubesc. Cu atât mai mult unirea dintre Dumnezeu şi lume va însemna cu cât o apropiere mai mare cu atât o diferenţă tot mai mare faţă de Dumnezeu cu care nimeni şi nimic nu se poate compara [56]. Iconomia dumnezeiască a lui Hristos a umplut, fără amestecare prăpastia ontologică infinită dintre firea necreată şi cea creată în sinteza Întrupării.

Întruparea descoperă lumii iubirea dumnezeiască, *agapè*, ca forţă de sinteză: „Iubirea faţă de Dumnezeu şi iubirea faţă de lume nu sunt două specii ale iubirii, ci două aspecte ale iubirii unice şi indivizibile. Prin acesta se împlineşte sinteza totală a omenirii în sensul unicei identităţi în care fiecare dăruieşte celuilalt ceea ce îi este propriu, întru Dumnezeu. Uniţi întru iubirea lui Hristos, care este Iubire şi deci unitate, membrii trupului său îşi aparţin în aceeaşi măsură unii altora, până la cunoaşterea mutuală a inimii şi gândului,[57] fără a putea să nu existe unul pentru celălalt, deoarece iubirea îi împinge până la a se confunda în mod ontologic."[58] Cuvântul întrupat este temeiul tuturor sintezelor cosmosului şi istoriei, unificând întreaga existenţă, El fiind sfârşitul timpului şi împlinirea creaţiei.

Prin venirea Sa în istorie Hristos reafirmă, în toată frumuseţea ei cea dintâi firea făpturii creată „bună foarte": „ea nu este nicidecum un negativ al lui Dumnezeu, nu poate fi aşadar mântuită prin simpla fuziune cu Dumnezeu, ci doar – fără a pune deloc în discuţie înălţarea spre o împărtăşire din viaţa divină sau necesitatea de a muri acestei lumi – dacă îşi păstrează şi împlineşte propria natură".

Împăcarea lumii în sine este raţiunea cosmologică şi unirea ei cu Dumnezeu este motivul ultim al Întrupării, plan dumnezeiesc negrăit ce a precedat creaţia. Îndumnezeirea zidirii prin harul Fiului „virtuală" încă înainte de creaţie este iconomisită de Hristos în istorie

---

[56] Hans urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Trier 1988, p. 55

[57] *Ibidem*, pp. 204-205.

[58] Hans urs von Balthasar, *Mittler zwischen Ost und West. Zur 1300-Jahrfeier Maximus' des Bekenners (580-662)*, în Sein und Sendung, 8, 1962, p. 361 cf. Jacques Servais, *op. cit.*, p. 5

şi contemplată prin credinţă în perspectiva Parusiei. Hristos este astfel Început, Mijloc şi Sfârşit: „Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor veacurilor trecute, prezente şi viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinţei, sfârşitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har în viitor."[59]

III.5. Timpul – spaţiul ontologic al îndumnezeirii

Dacă împăcarea lumii în sine este raţiunea cosmologică şi unirea ei cu Dumnezeu este motivul ultim al Întrupării, consecinţa ei antropologică majoră este noua ontologie deschisă spre veşnicie conferită temporalităţii vieţii umane prin şi în Hristos. Fericitului Augustin, contemplând timpul ca dimensiune a vieţii subiective marcată de trecere neîntreruptă remarcă un anume apofatism în ceea ce priveşte surprinderea fiinţei lui, eluzivă în contextul tainei iconice a existenţei omului.

Originea concepţiei despre timp a Fericitului Augustin o aflăm în patristica răsăriteană[60], la Părinţii capadocieni, în special la Sfântul Vasile şi la Sfântul Grigorie de Nyssa, care la rândul său a pornit de la scrierile lui Origen. Mai mult, există o filiaţie directă între Origen, ale cărui scrieri erau traduse la scară destul de largă în lumea latină a timpului său (354-430) mai ales prin Rufin, şi Părinţii greci şi mai apoi latini. Semantica origenistă în privinţa timpului a făcut carieră în patristica răsăriteană tocmai până la Sfântul Ioan Damaschinul. J. Callahan[61] propune o paralela semnificativă în privinţa afinităţilor lui Augustin cu concepţia Sfântului Vasile: un pasaj din Adversus Eunomium I, 21, cu unul din Confesiuni X, 23ff.

---

[59] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Filoc. rom., vol. III trad. şi note de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, ediția a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti 1993, p. 85

[60] J.Callahan, *Basil of Caesarea: A new source of St Augustine s theory of time*, în Harvard Studies of Classical Philology, 63, Harvard, 1958, pp. 439-440

[61] John Callahan, *op. cit.,* p. 212

Sfântul Vasile îl contrazice pe Eunomiu, reluând o temă aristotelică, în privinţa faptului că timpul în sine nu este mişcarea corpurilor cereşti ci „extensia întinsă de-a lungul constituţiei, structurii lumii”- χρόνος δέ έστί τό συμπαρεκτεινόμενον τή συστάσει τού κόσμου διάστημα[62] şi spune că mişcarea stelelor nu arată „ce este timpul” ci mai degrabă „cât este ceasul”. Conţinutul cuvântului „zi” în pasajele comentând geneza (pasaje comparate) este dat de conexiunea făcută între definiţia timpului ca „extensie” şi „extins împreună cu”, conexiune făcută prima dată de Origen. „Zi” nu înseamnă „cursul soarelui” ci întindere temporală.

Ori definiţia timpului ca extensie, ca dimensiune nonspaţială a existenţei cosmice aparţine lui Origen (întâlnită în aproape aceeaşi formulare în Comentariu la Matei, 15, 34: 15, 28 şi în multe alte locuri). Augustin o preia prin filiera vasiliană şi „extensia” origenistă συμπαρεκτεινόμενον διάστημα devine *distentio* cu sens temporal în concepţia Părintelui latin. Mai mult expresia augustiniană spatium temporis pare ca o traducere directă a expresiei pe care Origen o foloseşte în Comentariu la Matei[63], χρονικόν διάστημα.

Totuşi apropierea lui de linia patristicii răsăritene este limitată încă de la început căci Augustin nu continuă să exploreze tema timpului-dimensiune ţinând de raţionalitatea cosmosului ţesută din raţiunile Logosului aşa cum o descoperim mai târziu în scrierile Sfântului Maxim ci se opreşte în definiţia lui: „Aşa că îmi pare că timpul nu este altceva decât o dimensiune (distentio), dar ce fel de dimensiune nu ştiu.” Ar fi surprinzător ca timpul să nu fie o dimensiune a sufletului (animus) însuşi.[64]“. A doua parte a cuvântului ar

---

[62] Sfântul Vasile cel Mare, *Contre Eunome,* I, 21, critique, introd. et notes B. Sesboue, G. Durand, L. Duntreleau, în Sources Chretiennes, vol. 299, 305, Editur du Cerf, Paris, 1983, p. 134

[63] Origen, *Comentarii la Evanghelia după Matei,* 487, în PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1982, p. 174

[64] Fericitul Augustin, *Confesiuni*, XI, 26, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1994, p. 199

putea fi considerată o influenţă neoplatonică[65] şi inaugurează ceea ce s-a numit perspectiva psihologică asupra timpului. Aspectul psihologic-fenomenologic prevalează asupra celui obiectiv.

Problema influenţelor neoplatonice[66] ce pot fi identificate în concepţia augustiniană asupra timpului poate fi asociată cu insuficienta cunoaştere a lucrărilor lui Origen pe care chiar Fericitul Augustin îl acuză de neoplatonism. Neînţelegând până la capăt viziunea novatoare a lui Origen în felul în care Părinţii răsăritului au asimilat-o selectiv şi creator, că timpul este unul, că este o extensie a întregii lumi create şi că toate făpturile raţionale trăiesc *unul şi acelaşi timp*, Augustin ajunge la noţiunea de „timp angelic"[67] pe care o pune în relaţie cu „mişcările mentale ale îngerilor". Îngerii sunt aşezaţi între timpul lumii şi veşnicia lui Dumnezeu, între temporalitate şi atemporalitate.

Avem o ambiguitate: nu se spune clar dacă mişcările îngereşti sunt sau nu stricto sensu temporale, până la urmă Augustin ajunge la concluzia că sunt timp dar „un fel aparte" de timp[68]. În acest punct viziunea augustiniană pare tributară neoplatonismului căci implică o ontologie intermediară între realitatea dumnezeiască şi lumea devenirii. Ori în concepţia lui Origen nu există nimic obscur de genul unei ontologii intermediare de sorginte mascat emanaţionistă în structura lumii create: temporalitatea este starea întregii făpturi pe toate nivelele ei în timp ce atemporalitatea ţine numai şi numai de realitatea dumnezeiască transcendentă. Nu poate exista nici amestec nici confuzie.

Literatura de specialitate rămâne destul de contradictorie: P. Plass[69] spune că pentru Origen „timpul este mişcarea fragilă şi nesigură a minţilor" tocmai în ideea apropierii lui de neoplatonism, în

---

65 R. Sorabji, *op. cit.*, pp. 165-166

66 J. Guitton, *Le temps et l Eternite chez Plotin et Saint Augustin*, Boivin & Cie, Aubier, Paris, 1971, p. 88

67 Fericitul Augustin, *De Civitate Dei*, XII.16, Ed. Institutum Patristicum Augustinianum Roma, 1974, p. 133

68 *Ibidem*, XI.7, pp. 112-113

69 Paul Plass, *The concept of Eternity in Patristic Theology*, în Studia Theologica, Scandinavian Journal of Theology, Oslo-Bergenromso, vol 36, 1982, pp. 357-358

speţă de Plotin care concepe esenţa timpului intim legată de mişcările sufletului. Ori tocmai la Augustin aspectul psihologic prevalează, în timp ce Origen angajează teologic discuţia asupra timpului. Şi, susţine P. Tzalmakis[70], tocmai datorită definiţiilor origeniste pomenite mai sus gândirea lui Augustin nu s-a oprit la o concepţie exclusiv psihologică aşa cum o întâlnim la începutul Confesiunilor ci s-a putut mişca către aspecte mai obiective.

Aşa că atunci când Augustin numeşte timpul *distentio animi* [71] are în vedere memoria, atenţia şi anticiparea ca funcţii ale minţii el nu le mai priveşte ca activităţi distincte ci mai degrabă ca trei aspecte ale uneia şi aceleiaşi *distentio***.** În comparaţie remarcăm că deşi la Origen există o percepţie psihologică asupra timpului căci el vorbeşte de „memoria timpului trecut" de „contemplaţia viitorului şi trecutului" ca şi de „cunoaşterea lucrurilor trecute, prezente şi viitoare"[72] pe aceasta din urmă numai Dumnezeu în atotştiinţa Lui o are, toate aceste locuri nu se referă la ontologia timpului, la timpul în sine ci la psihologia subiectivă a trecerii lui.

Analizând definiţia timpului din Confesiuni XI 14, 17 sunt autori[73] care susţin că raţionamentul Părintelui apusean este de sorginte aristotelică[74]: timpul nu este ceva cu care numărăm ci ceea ce este numărat. Şi de vreme ce timpul nu poate exista fără subiectul care-l măsoară înseamnă că nu poate fi decât o distentio animi. În tensiunea sufletului care se manifestă în trei moduri: către trecut prezent şi viitor, însăşi substanţa timpului este trecerea şi de aici rezultă onto-

---

70 P. Tzalmakis, *op. cit.*, p. 231

71 Fericitul Augustin, Confesiuni, XI, 14-28, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1994, p. 201

72 Origen, *Despre principii,* III.1.13, PSB 8, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1982, p. 131

73 Maria Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modeli dell' universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano,1994, p. 26 apud Claudio moreschini, *op. cit.,* p. 453

74 Aristotel, *Fizica, IV*, 219a31-32 şi b8-9, Ed. Ştiinţifică, București, 1965, p. 103

logia lui eluzivă căci prin însăşi natura lui timpul se preschimbă mereu în nimic, în nonexistenţă, în desăvârşită antinomie cu eternitatea care este unicul timp ce nu a fost şi prin urmare nu va fi, dar există cu deplinătate, există mereu.

Viaţa în timp, în concepţia Sfântului Grigorie apare dramatică din perspectiva alegerii morale, prezentul fiind momentul unei continue sfâşieri a conştiinţei între speranţă şi amintire. Totodată este aici un fapt esenţial: timpul ţine de suflet. În această privinţă există o apropiere evidentă între Sfântul Grigorie şi antecesorul său direct Origen şi în general între capadocieni şi Fericitul Augustin, iniţiatorul a ceea ce s-a numit perspectiva psihologică asupra timpului îmbogăţită şi aprofundată major cu problematica duhovnicească în mistica Răsăritului.

Consecinţa primă a Învierii în plan antropologic este aceea că schimbă radical sensul timpului din drum către moarte în cale către veşnicie. Sfântul Grigorie de Nyssa este referinţa noastră în această privinţă. Deşi nu a teologhisit în mod sistematic asupra timpului, tratatul în care se poate regăsi cel mai consistent tematica timpului şi a veşniciei este Împotriva lui Eunomiu. Ca şi pentru antecesorul său direct Origen, timpul este zidire a lui Dumnezeu Cel dincolo de timp.

Sensul lui αἰών aşa cum îl aflăm în Omilii la Eclesiast pune în evidenţă o continuitate faţă de Origen şi este exprimat în termenii distanţei temporale: „Or, acest veac e noţiunea prin care desemnăm distanţa de timp pentru toate făpturile create în acest răstimp. Altfel spus acest cuvânt se referă la tot ce se petrece în demersul său. Toate câte au fost create în demersul veacului le-a dat Dumnezeu spre bine în inima omului, pentru ca din măreţia şi bunătatea lor el să-l poată vedea pe Făcătorul lor. Dar nefolosind cum se cuvine binefacerile pe care le-au primit, şi-au făcut mare pagubă.”[75] Această „distanţă de timp” (*kronikon diastema*) a firii create nu începe însă cu Căderea, cum vedem că tinde sa considere Origen dar este legată de condiţia căzută a făpturii.

Creaţia întreagă a fost aşezată înaintea omului ca un dar, în pedagogia Sa dumnezeiască Ziditorul a dăruit toate cele cuprinse „în

[75] Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în Scrieri II, PSB 29, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 280

demersul veacului" spre contemplare, revelându-Se în făpturi. Căderea însă a impus existenţa unei realităţi marcate de moarte în care temporalitatea a luat loc veşniciei. Timpul apare aşadar ca o consecinţă a înstrăinării omului de veşnicia comuniunii cu Dumnezeu dar şi ca un dar[76] al Proniei spre mântuire prin pocăinţă şi grijă faţă de nevoile omului căzut. Concepţia timpului ca dar al Proniei nu numai ca marcă nefericită a realităţii căzute aşa cum îl întâlnim la Origen, este proprie patristicii răsăritene.

Timpul apare ca spaţiu ontologic al îndumnezeirii. Ontologia lui este o ordine a sfinţirii. Transformarea aceasta este exprimată prin noţiunea akoloutia a cărei semantică trebuie explorată.

J. Danielou[77], referindu-se la fondul ei semantic constată că Părintele capadocian face o trecere de la sensul iniţial de succesiune necesară şi regresivă a tot ce este în timp în sfera naturalului la dimensiunea supranaturală a istoriei mântuirii aşa cum se dobândeşte în timpul lumii acesteia. El remarcă plurisemantismul considerabil al noţiunii ce dă posibilitatea celui ce o foloseşte să o aşeze în diferite contexte: poate ţine de logica cunoaşterii prin reducerea la principiile prime, poate desemna ordinea cosmosului, sau poate fi legat de ciclurile biologice, poate desemna ordinea progresivă a argumentării de la premisă la concluzie sau se poate referi chiar la ordinea cuvintelor într-o propoziţie. Ţine într-un cuvânt de metodologia cunoaşterii[78] aşa cum a fost concepută în discursul filosofic grec în speţă aristotelic sau de contemplarea ordinii cosmosului în succesiunea eonilor[79] ca în stoicism.

Sfântul Grigorie îl reţine pe acela de succesiune ierarhică, de ordine în fapte, de legătură riguroasă stabilită între anumite date şi ar fi în această privinţă tributar lui Aristotel[80]. Trebuie însă spus că raţiunea discursului în Contra lui Eunomiu a fost una apologetică, de unde şi necesitatea unei metode academice, ştiinţific-riguroase ca să

---

76 Jerome Gaith, *La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse*, J. Vrin, Paris, 1953, p. 169

77 Jean. Danielou, *Akolouthia chez Gregoire de Nysse,* în Revue des Sciences Religieuses, Paris, 1953, pp. 219-220

78 Idem, *L etre et le temps*, E.J. Brill, Leiden, 1970, p. 21

79 P. Tzalmakis, *op. cit.,* pp. 75-6

80 Brandon Otis, *op. cit.,* pp. 285-86

spunem aşa a răspunsurilor şi criticilor Sfântului Grigorie. Sfântul a folosit logica aristotelică în discursul său dar fondul, conţinutul noţiunii *akoloutia* este teologic, mai precis antropologic: se referă la restaurarea în timp a firii omeneşti prin Hristos.

Ideea că timpul este o realitate necesară mântuirii prin progresul în virtute pe care omul trebuie să-l facă în viaţa aceasta este legată de posibilitatea de a deveni liber de lanţurile existenţei închise de curgerea vremii. Timpul apare astfel ca o şansă la libertate prin harul lui Hristos: „Cei ce trăiesc în trup, trebuie să se dezlege de legătura cu viaţa mai ales printr-o viaţă virtuoasă pentru ca după moarte să nu mai aibă nevoie de o altă moarte care să dezlege lanţurile rămase; ci rupând definitiv lanţurile moartea să-i lase sufletului o cale uşoară şi neîmpiedicată spre bine fiindcă acum nu-l mai trage în jos nici o povară materială."[81] Ordinea existenţei temporale este o ordine a Proniei dumnezeieşti şi contemplarea ei în lumina credinţei descoperă că înlănţuirea succesiunii clipelor ce se termină cu moartea nu este o înrobire definitivă ci văzută în lumina scopului dumnezeiesc mântuitor devine cale către viaţă. Ordinea temporală progresivă este expresia unei frumuseţi armonice a lucrării lui Dumnezeu în lume, a „înţelepciunii artistice a Celui ce conduce" către scopul *(telos)* final al îndumnezeirii făpturii Sale şi în aceasta capadocienii se întâlnesc[82].

[81] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet şi înviere*, în Scrieri II, PSB 30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 378

[82] J. Danielou, *L'etre et le temps*, E.J. Brill, Leiden, 1970, p. 27

IV. DINAMICA TIMPULUI

IV.1. Timpul şi dinamica creaţiei lumii

Un text al Sfântului Ioan Damaschin, din sinteza patristică care este Dogmatica pune dinamica creaţiei dumnezeieşti în relaţie cu unitatea lumii: „Însuşi Dumnezeul nostru, proslăvit în Treime şi Unime a făcut cerul şi pământul şi toate câte sunt în ele, aducând pe toate de la neexistenţă la existenţă. Pe unele cum e cerul, pământul, aerul, focul şi apa, nu le-au făcut dintr-o materie preexistentă; pe altele cum sunt vieţuitoarele, plantele, seminţele le-a făcut din cele care au fost create de El. Acestea s-au făcut la porunca Creatorului din pământ, apă, aer şi foc."[1] Există o legătură între elementele cosmice aduse din nefiinţă la fiinţă şi multitudinea făpturilor create din ele prin porunca dumnezeiască a Logosului creator. Sfântul Ioan Damaschin nu vorbeşte însă despre o anterioritate a elementelor cosmice în ordine temporală faţă de mulţimea fiinţelor ci contemplă unitatea în diversitate a zidirii create de Dumnezeu.

Logosul creator şi lucrarea Lui este temeiul unităţii lumii şi nu structura ei unitară în care unele derivă din altele. Perspective hermeneutice asupra ordinii creării făpturilor în zilele Facerii ce ţin de o logică evoluţionistă ca cea a unui autor precum Kalomiros[2] sunt contrazise de referatul patristic clasic ce mărturiseşte pe de o parte dependenţa deplina a creaţiei de Creatorul ei iar pe de alta arată că lucrarea dumnezeiască a creaţiei copleşeşte ordinea firească a fiinţării aşa cum o concepem astăzi. Kalomiros devine raţionalist când spune că soarele şi stelele au fost create încă în ziua întâi cu cerul văzut întreg şi numai astfel a putut mai apoi fi cu putinţă viaţa vegetală, în

---

[1] Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 50

[2] Alexandros Kalomiros, *Sfinţii Părinţi despre originile cosmosului şi omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 73

cronologia legilor naturale aşa cum le constatăm astăzi. Dumnezeu ar fi putut să creeze totul într-o clipă iar dacă a ales s-o facă treptat este pentru că lumea întreagă este pusă înainte în mod treptat ochiului duhovnicesc a fiinţei purtătoare de logos, ca un cuvânt rostit către noi de Ziditorul iubitor de oameni pentru ca omul să ajungă contemplându-o treptat înapoi la Acela ce este izvorul a toate câte sunt[3]. Creaţia are şi o finalitate antropologică ea este pentru om ca şi cunună a ei, nu poate fi impersonală ca universul pustiu al ştiinţei pozitive căci este lucrarea iubitoare a Persoanelor dumnezeieşti, a Treimii, veşnic pusă înaintea aceluia creat după chipul şi pentru asemănarea cu Ea.

Părinţii interpretează literal[4] expresia „din sine" versetul de la Facere 1,12: „Pământul a dat din sine verdeaţa: iarba, care face sămânţă, după felul şi asemănarea ei şi pomi roditori, cu sământă, după fel pe pământ." Viaţa nu-şi datorează existenţa luminii solare ci puterii creatoare a lui Dumnezeu care nu a avut nevoie de soare, căci luminătorii s-au făcut în ziua a patra, şi nici de timp pentru a o face să existe. Astfel că Sfântul Efrem Sirul spune că viaţa nu a apărut în logica transformării biologice temporale de la sământă la plantă şi rod ci în mod spontan, după voia lui Dumnezeu: „Ierburile, la vremea facerii lor, s-au ivit într-o singură clipa, dar la înfăţişare arătau ca de mai multe luni. Tot aşa copacii, la vremea facerii, s-au făcut într-o singură zi, dar împlinirea şi roadele care le făceau să atârne crengile la pământ îi arătau ca şi cum ar fi fost de câţiva ani."[5] Tim-

---

[3] „... Dumnezeu n-a adus la ființă pentru trebuința Lui nimic din cele ce sunt, că El nu are nevoie de nimic, fiind desăvârșit, ci a făcut totul din pricina iubirii Sale de oameni şi a bunătății Lui – pentru aceea le creează treptat, iar prin gura fericitului prooroc ne învață lămurit despre cele ce s-au făcut, pentru că știindu-le bine, să nu cădem în greșelile celor ce judecă mânați de gânduri omenești." Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cele dintâi omilii la Facere*, (PG 54, 581-630) trad. şi note Adrian Tanasescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2004, p. 50

[4] *Ibidem*, p. 72

[5] Sfântul Efrem Sirul, *Tâlcuire la Facere*, apud Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor*, Ed. Sophia București, 2002 p. 83

pul nu a fost necesar căci a lucrat mai presus de el binecuvântarea dumnezeiască a rodirii.

Creaţia nu poate fi privită din perspectiva unei evoluţii transformiste activate de timp[6] ci într-o dinamică proprie de actualizare în timp faţă de raţiunile dumnezeieşti ale tuturor făpturilor în parte, ce tind împreună către Logos ca izvor la fiinţării lor raţionale. Diversitatea lumii create se va regăsi înveşnicită după Parusie. Timpul apare astfel ca expresie a tinderii făpturii către Dumnezeu conform cu propria ei raţiune, în care a fost adusă la fiinţare: „Căci n-a fost vreo fire din cele care sunt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după raţiunea ei ceea ce nu este încă acum, sau care este acum sau va fi mai pe urmă ceea ce nu era mai înainte. Căci cele ale căror raţiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existenţa nu primesc prin aducerea lor la existenţă şi în fiinţă, conform cu raţiunile lor, nici un adaos sau ştirbire din cele ce le sunt necesare spre a fi ceea ce sunt."[7] Continuitatea lumii, în diversitatea făpturilor ei rămâne neatinsă de timp în sensul că acesta nu are putere de a schimba firea lucrurilor, matricea lor iniţială aşa cum a fost, este şi va fi prin creaţie.

Adrian Lemeni îl citează pe Sfântul Vasile într-o argumentaţie patristică împotriva ideii că speciile derivă unele din altele, căci fiecare fiinţă vie îşi păstrează neştirbită firea până la plinirea vremii: „... fiecare vieţuitoare îşi păstrează speţa prin continui naşteri până la sfârşitul lumii timpul nu strică, nici nu pierde însuşirile vieţuitoarelor, ci, ca şi cum ar fi fost făcute, merg veşnic proaspete împreună cu timpul."[8] Expresia „însuşirile vieţuitoarelor... merg veşnic proaspete împreună cu timpul" ne duce la o viziune în care statica şi dinamica se îmbină în logica desfăşurării timpului: creaţia rămâne aceeaşi în „definiţia" ei dacă se poate spune aşa, cum a putut fi contemplată la

---

6 Această perspectivă a cosmologiilor moderne dă timpului valoarea de șansă pentru evoluție într-un univers autonom, vezi Steven Hawkings, *Universul într-o coajă de nucă,* Ed. Humanitas, 2006, p. 82

7 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 294, apud Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004, p. 159

8 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 171, apud Adrian Lemeni, *op. cit.,* p. 160

sfârşitul zilelor Facerii, dar suspină sub timpul morţii şi aşteaptă slava Împărăţiei lui Hristos ca transformare ultimă în veşnicie. Creaţia îşi păstrează integritatea, rămâne în raţiunile ei iniţiale, fiecare făptură într-a sa, iconomia Logosului împlinind desăvârşit aceste raţiuni în perspectiva veşniciei. Iconomia Logosului a îndumnezeit firea omenească făcând din Trupul Său izvor al vieţii celei noi în Duhul Sfânt. Trupul Său istoric, cel asumat din Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, L-a dăruit Pâine euharistică Bisericii care este Trupul Său în istorie şi întreaga zidire va străluci la Parusie asemeni unui mare trup cosmic al Mântuitorului Hristos. Spune Nicolae Cabasila: „...atunci şi ţărâna aceasta îşi va arăta frumuseţea, atunci când va apare ca fiind mădular al acelei străluciri, se va potrivi cu Soarele şi va emite o rază comună cu El."[9] Trupul înviat al Creatorului va fi atunci centrul de atracţie cosmică[10] Care le va atrage la Sine pe toate şi către care trupurile sfinţilor vor fi purtate într-un elan irezistibil ca mădulare personale ale Trupului Său şi împreună, întreaga zidire îşi va regăsi definitiv unitatea transfigurată în Hristos.

S-a discutat mult asupra semnificaţiei cuvântului „la început" al Facerii 1, 1. Hermeneutica lui *bereschit* nu poate fi limitată de o concepţie afectată de legile „naturale" ale existenţei în timp ci cere o smerire a minţii neduhovniceşti în faţa tainei lucrării dumnezeieşti a creaţiei lumii. Semantica lui *bereschit* este mult mai profundă decât aceea de moment iniţial al unei simple temporalităţi naturale. Urmând interpretării lui Jean Kovalevski[11], Adrian Lemeni scrie: „Poate o traducere mai potrivită ar fi redat alt sens al cuvântului ebraic care mai poate fi tradus prin „în general" sau „în principiu". Această traducere ne plasează într-o altă perspectivă ce nu se lasă subjugată de mentalitatea condiţionată temporal. Traducerea lui *bereschit* prin în general sau în *principiu* relevă nu atât actul creator în desfăşurare

---

[9] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, (PG 150, 624AB) Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., trad. şi note Pr. prof. Teodor Bodogae, București, 2008, p. 91

[10] Panaiotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 178

[11] Jean Kovalevski, *Taina originilor*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 20

al Dumnezeirii ci sfatul de taină al acţiunii profund lăuntrice intra-treimice în care Dumnezeu gândeşte toată creaţia *în general*, la Dumnezeu gândul având putere creatoare."[12]

Actul dumnezeiesc negrăit al creării lumii nu poate fi circum-scris temporal căci, deşi aduce începutul timpului, rămâne mai presus de timp. Acesta este sensul tâlcuirii pe care Sfântul Vasile cel Mare o dă cuvântului început: „Poate că s-a zis: întru început a făcut din pricină că facerea cerului şi a pământului s-a făcut într-o clipită şi în afară de timp, deoarece începutul este ceva indivizibil şi fără dimen-siune. După cum începutul căii nu e calea şi începutul casei nu e casa, tot aşa şi începutul timpului nu e timpul, dar nici cea mai mică parte din timp."[13] Argumentaţia vădeşte că temporalitatea lumii ca ordine a clipelor scurse între un început şi un sfârşit conceput natural şi văzută cantitativ ca şi întreg alcătuit din părţi nu poate să aibă ni-mic de-a face cu noţiunea scripturistică de „început" înţeleasă calita-tiv, deci adimensional. Astfel începutul nu poate fi prima şi cea mai mică parte a desfăşurării timpului căci Scriptura ne luminează despre Sfatul cu totul dumnezeiesc al Treimii nu despre ordinea firii în timp. Timpul apare în al doilea verset al Facerii în legătură de-acum nu cu Dumnezeu ci cu structura creaţiei: „ Şi pământul era netocmit şi gol. Întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu Se purta deasupra apelor" Facere 1,2

Semnificaţia referatului Facerii nu poate fi înţeleasă deplin decât prin perspectiva teleologiei creaţiei care ni-L descoperă pe Hristos ca Alfa şi Omega al întregii zidiri. Taina Logosului creator, proniator şi mântuitor al lumii prin Cruce, Unul din Treime întrupat la plinirea vremii, circumscrie veacurile atât ca început creator cât şi sfârşit îndumnezeitor al făpturii. Hristos Alfa şi Omega al întregii făpturi, dă sens timpului în iconomia hristică a mântuirii lumii. Refe-ratul scripturistic paulin ne prezintă Logosul în lucrarea Sa de Crea-tor, Proniator şi Mântuitor al lumii: „Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzu-te, fie tronuri fie domnii fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El şi pentru El. El este mai înainte de toate şi toate prin El sunt

---

[12] Adrian Lemeni, *op. cit.,* p. 148

[13] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p.77, apud Adrian Lemeni, *op. cit.,* p. 160

aşezate... Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălăşluiască toată plinirea. Şi printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale." (Coloseni, 1, 16-20)

IV.2. Succesiunea temporală şi Împărăţia lui Dumnezeu

Concepţia asupra succesiunii temporale, întruchipată de metafora geometrică a săgeţii timpului, este centrată hristologic în literatura patristică: „Lungimea lui se taie în trei parţi: în trecut, prezent şi viitor. În toate acestea trei se primeşte binefacerea Domnului. De priveşti clipa de faţă, în El trăieşti; de priveşti spre viitor El îţi este nădejdea celor aşteptate; de priveşti trecutul vezi că nu ai fost înainte de a primi viaţa de la El."[14]

A contempla timpul în trecerea lui ca trecut-prezent-viitor porneşte pentru făptura umană şi în general pentru întregimea făpturilor create nu numai dintr-o raţiune psihologică, experienţială, ci are mai mult o motivaţie ontologică. Temporalitatea lor, exprimată în teologhisirea Sfântului Grigorie de Nyssa prin termenul „diastemă", apare ca rezumat al unei condiţii căreia îi sunt caracteristice pe de o parte o înţelegere limitată, parţială, şi o anume neputinţă a voinţei de a stărui în bine iar pe de alta libertatea de alegere ce descoperă timpul ca urcuş înspre Dumnezeu sau ca drum spre iadul părăsirii de tot binele.

Vieţuirea în timp apare afectată de o instabilitate ce derivă din chiar natura făpturii omeneşti care alege răul din puţinătatea voinţei dar mai ales datorită faptului că nu poate fi conştientă pe deplin de roadele alegerii ei aşa cum poate Dumnezeu să o facă, având cunoştinţă desăvârşită a binelui şi a răului. Omul este diastemic, viaţa lui pământească este un interval al tinderii către Dumnezeu Care

---

[14] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Rugăciunea domnească*, în Scrieri I, PSB 29, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 406

singur este etern sau adiastemic, neschimbător şi identic cu Sine. Făptura omenească nu este capabilă să ia în considerare cele trei dimensiuni ale timpului: trecutul-prezentul-viitorul în simultaneitatea lor eternă, aşa cum o face Dumnezeu, şi prin urmare este nevoită să trăiască timpul, mântuitor sau nu, ca o succesiune.

Raţiunea timpului este descoperirea lucrării proniei lui Dumnezeu în viaţa făpturii omeneşti desfăşurându-se între un început şi un sfârşit legate intim şi inseparabil de lucrarea creatoare şi mântuitoare a Logosului dumnezeiesc: „Eşti fapta binefacerii Lui odată ce ai luat însăşi existenţa ta de la El. Şi după ce ai fost adus în existenţă ai primit mai departe binefacerea Lui, întru El vieţuind şi mişcându-te cum zice Apostolul (Fapte 17, 28), iar nadejdea celor viitoare atârnă de aceeaşi lucrare a Lui."[15]

Comentând asupra modului în care conştiinţa concepe trecerea timpului J. Gaith[16] observă că accentul cade pe trecut şi viitor, prezentul având importanţă numai în măsura în care este punctul de perspectivă între ceea ce Sfântul Grigorie numeşte anterioritate şi posterioritate. „În sufletul nostru, anterioritatea nu este aceeaşi cu posterioritatea. Speranţa precede mişcarea, în timp ce amintirea o urmează. Deci, dacă speranţa conduce sufletul către ceva frumos, mişcarea alegerii libere îi marchează drumul în amintire. Dacă viitorul se abate de la ceea ce este bun, atunci acesta se înşală şi sufletul suferă, iar amintirea acestei acţiuni devine ruşine. Sufletul se frământă iar amintirea acuză speranţa de a fi ghidat alegerea spre rău. Sentimentul de ruşine rezultat îndrumă sufletul care este marcat de evenimentul produs; sufletul regretă şi acesta încearcă să găsească în uitare un aliat împotriva tristeţii."[17]

Patristica respinge viziunea timpului infinit în amândouă sensurile, căci creaţia însăşi este finită ontologic iar cunoaşterea ei limitată urmează limitărilor ei temporale şi, citim la Origen: „... urmează

[15] *Ibidem*, pp. 406-407

[16] „... Ceea ce rămâne în suflet se atașează de viitor, a carui cunoscută sigură este moartea şi de trecut care, prin păcatele făcute şi prin neîmplinirile sale trezeşte în omul duhovnicesc pocăință, iar în cel păcătos nepăsarea." cf. Jerome Gaith, *op. cit.*, p. 141

[17] Cf J.Danielou, *La theoria chez Grégoire de Nysse*, în Studia Patristica, vol. XI, 1972, 131. 18, p. 170

chiar din faptul acesta că ele (lucrurile create) sunt comprehensibile, că ele pot fi înţelese ca având un început şi un sfârşit. Pentru că ceea ce este absolut fără de început nu poate nicicum fi cuprins cu înţelegerea."[18] Vorbind despre timpul existenţei create vedem că oricât de vastă ar fi întinderea lui el are o durată finită: „Ori de câte ori se spune „din veac în veac", o lungime a timpului este sugerată, dar este un sfârşit. Şi dacă Scriptura spune „în veacul celălalt" cu siguranţă aceasta denotă ceva şi mai lung, dar un sfârşit este. Şi ori de câte ori „în veacul veacului" este menţionat un sfârşit este implicit oricât de necunoscut nouă, dar stabilit de Dumnezeu."[19] Eonul are aşadar o durată finită dată de Pronia dumnezeiască.

Expresia din De Principiis[20]: „Pentru ca prin însăşi firea lui orice este infinit este de asemeni şi incomprehensibil." Arată că infinitatea este incomprehensibilă din perspectiva „cunoaşterii finite"[21], singura cu putinţă în raport cu creaţia.

Întâlnim în Comentarii la Matei următorul gen de rationare visavis de existenţa fără de început a lumii: Dacă lumea nu este consumată ci există la infinit atunci Dumnezeu nu ar fi Cel ce ştie totul *înainte* de a fi făcut, ci am putea presupune că le cunoaşte numai pe unele înainte de a fi făcute iar pe altele le-ar învăţa după. Pentru că ceea ce este infinit nu poate, prin fire să fie cuprins cu înţelegere căci cunoaşterea prin natura ei impune limite privitor la ceea ce este cunoscut.

Poate fi identificat aici spiritul unei argumentaţii stoice[22] ce leagă finitudinea de comprehensibilitate: numai numerele finite sunt comprehensibile. Şi Origen consideră că există o relaţie cauzală între „infinit" şi „incomprehensibil": ceea ce este comprehensibil trebuie să fie finit. Prin urmare timpul, a cărui cuprindere ne-a fost descoperită în scripturi nu poate decât să fie finit. Dar similitudinea argumen-

---

18 Origen, *Despre principii* III.5.1-2, PSB 8, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1982, p.203

19 Idem, *Omilii la Exod*, VI, 13, cf. B. Otis, *op. cit.*, p. 117

20 Idem, *Despre principii*, II.9.1, p. 204

21 Idem, *Selecta în Psalmi* 144, PG 12.1673 transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1952, p. 226

22 R. Sorabji, *op. cit.*, pp. 185-86

taţiei se opreşte aici pentru că stoicismul susţine că lumea nu poate fi infinită dar mai degrabă ca o consecinţă epistemologică a legăturii enunţate mai sus: dacă ar fi infinită nu am putea s-o înţelegem. Mai mult ea este guvernată de o „natură" a ei imanentă.

Pentru gândirea patristică însă, sensul acestei finitudini a lumii este unul ontologic: lumea are un început pentru că a fost creată de Dumnezeu Care este mai presus de lume, transcendent, şi este călăuzită către sfârşit: împlinirea făgăduinţei Parusiei. Timpul făpturii este finit pentru că este orientat eshatologic, împlinirea proorocii-lor şi sfârşitul veacurilor. El trebuie sa se sfârşească.

Totodată pentru Origen este de o importanţă crucială faptul că Dumnezeu a creat totul „după număr şi măsură" aşezând făptura într-o raţionalitate ce poate fi cuprinsă cu înţelegerea căci există „un număr finit de suflete"[23] ce au fost, sunt şi vor fi aduse la fiinţă. Raţiunea timpului în sine poate fi cuprinsă contemplând eonii ce au fost şi vor fi. Descoperim că noţiunea de infinit are la Origen un sens cu totul diferit atunci când este legată de Dumnezeu decât atunci când e legată de existenţa creată. „... contemplaţia tuturor făpturilor este finită, în aceasta incluzând contemplaţia timpului şi doar cunoştinţa Preasfintei Treimi este infinită."[24] A contempla Împărăţia lui Dumnezeu este „a contempla eonii creaţi cât şi pe cei ce vor fi creaţi"[25] şi putinţa de a o face este moştenirea firească a făpturilor raţionale. Mai mult, a contempla „ordinea totalităţii eonilor", de-a lungul „extensiei întregului timp" este o vocaţie proprie făpturii raţionale, dar dumnezeiesc.

În privinţa ordinii totalităţii eonilor vedem că lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu în istorie, poate fi contemplată în Scripturi ce vorbesc despre un început un sfârşit şi un mijloc al vremurilor: „El mi-a dat cunoştinţa cea adevărată despre cele ce sunt, ca să ştiu întocmirea lumii şi lucrarea stihiilor, începutul şi sfârşitul şi mijlocul vremurilor, întoarcerile anotimpurilor şi prefacerile văzduhului,

---

[23] Origen, *Comentarii la Evanghelia după Matei 13,1,* PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 134

[24] Idem, *Selecta în Psalmi* 144, PG 12.1673 transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1952, p. 227

[25] *Ibidem*

cursurile anilor şi rânduiala stelelor." Înţelepciunea lui Solomon, 7,17-19

În ce priveşte săgeata timpului, gândirea patristică păstrează, începând cu Origen diviziunea fenomenologică: trecut-prezent-viitor dar o aşează în lumina contemplaţiei. Astfel este pusă în relaţie cu trecutul, prezentul şi viitorul, vestirea Împărăţiei lui Dumnezeu ca moment de turnură a timpului punct din care contemplăm trecutul ca succesiune a eonilor care au fost creaţi γενομένων αἰώνων, iar viitorul ca perspectivă a eonilor ce vor fi creaţi γενησομένων αἰώνων.

A contempla trecutul înseamnă a rememora eonii ce-au fost, dar a privi către viitor înseamnă nu doar perspectiva eonilor ce vor fi creaţi ci mai mult: anticiparea Parusiei, înseamnă a privi prooroceşte dincolo de voalul timpului către Împărăţia ce va să fie. În privinţa perspectivei „întinderii timpului" sau a viitorului acesta nu a fost creat încă, tot ce a fost creat a fost adus la fiinţă numai până la momentul prezent. Ceea ce a fost creat este temporalitatea lumii ca mod de existenţă al făpturii întregi, „distanţa" devenirii pe drumul virtuţii, nu trecutul, prezentul şi viitorul aşa cum au fost, sunt sau vor fi.

Nu există temei pentru a susţine predestinarea lui Augustin pentru că viitorul nu este încă, el există ca o potenţialitate pozitivă în care se lucrează taina libertăţii mântuitoare. Deşi apocatastaza origenistă corespunde simetric[26] preexistenţialismului său, ca o mişcare de resorbţie într-o logică emanaţionistă, totuşi concepţia lui despre timp nu admite predestinarea.

Origen se referă la timp folosind termenul παρεκτείνεσθαι care înseamnă „întins de-a lungul" atunci când vorbeşte despre viitor nefolosind prepoziţia συμ **„**împreună" aşa cum face când desemnează trecutul sau prezentul συμπαρεκτείνων**.** Timpul deja trăit, actualizat este zidit de Dumnezeu, în timp ce viitorul este timp ce nefiind actualizat există doar ca perspectivă, nu este o „distanţă" prefabricată, prestabilită. Fiinţa timpului stă în trecut şi prezent.

Sfântul Grigorie de Nyssa insistă asupra faptului că trecerea timpului are o lucrare trezvitoare asupra omului care, deşi căzut,

---

[26] Sistemul lui păstrează paradigma ciclicitatii cf. Jean Danielou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, p. 74

rămâne subiectul neîncetatei iubiri de oameni a lui Dumnezeu şi poate ca atare, deşi stă prins în laţul temporalităţii să-L cunoască pe Dumnezeu Cel veşnic conştientizând totodată netemeinicia, nedeplinătatea stării sale. „Aşadar, cam ceea ce se poate întâmpla celui care atinge cu vârful piciorului colţul ieşit al stâncii aplecate peste valuri dar nu atinge pe ce să-şi poată aşeza piciorul şi nici de ce să se prindă cu mâinile, acelaşi lucru îl poate păţi sufletul celui care căutând să străbată prin spaţiile de timp de peste veacuri, vrea să ajungă la Fiinţa de dincolo de veacuri, care să nu poată fi măsurată prin intervale de timp şi care nu se poate sesiza nici în spaţiu nici în timp, nici prin măsură, nici prin altceva de acest fel, ceea ce înseamnează că Fiinţa de dincolo de spaţiu şi de timp nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră care nereuşind să sesizeze nici o cale de cunoaştere ameţeşte, se încurcă şi se tulbură, negăsind în acest scop alt mijloc decât să se întoarcă la ceva apropiat firii ei, socotindu-se mulţumită să constate că Cel ce este mai presus de firea noastră e cu totul altceva decât lucrurile care pot fi cunoscute.”[27]

Contemplând „spaţiile de timp de peste veacuri” întinderea temporalităţii proniate de Dumnezeu omul doreşte să ajungă la cunoaşterea Aceluia Care este cu desăvârşire mai presus de veac şi loc şi astfel timpul alături de spaţiu ca trăsături ale firii văzute devin prilej de contemplare a Celui neajuns. Această temă a contemplaţiei timpului o regăsim la Origen pentru care „contemplaţia eonilor creaţi şi a celor ce vor fi creaţi”[28] este o temă predilectă. Timpul se cere contemplat în lumina Revelaţiei: „Dacă cineva, observând legea strictă după care se desfăşoară mersul înainte al lumii şi ar mărgini cercetarea doar la deosebirile de timp ce se înregistrează şi ar spune că întreruperea acestei mişcări care a fost proorocită ar fi un lucru cu neputinţă, unul ca acela ar putea nici să nu creadă că Dumnezeu a

---

[27] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în Scrieri II, PSB 30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R, Bucureşti, 1982, p. 63

[28] Origen, *Selecta în Psalmi* 144, PG 12.1673 transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London,1952, p. 228

făcut la început cerul şi pământul."[29] A remarca regularitatea armonică a timpului cosmic nu duce la concluzia că reprezintă o legitate imuabilă şi eternă aşa cum apare la greci [30] căci totul are un început şi va avea un sfârşit ce ţine de voia Ziditorului. Timpul cosmic nu poate fi eternizat căci întreaga făptură nu este eternă ci perisabilă şi schimbătoare şi mai ales dependentă ontologic de Dumnezeu.

Totodată cugetarea omenească nu poate să conceapă realitatea contemplată decât în timp, căci omul, ca şi conştiinţă vie e născut în timp şi supus trecerii lui atâta vreme cât trăieşte în această viaţă: „Şi astfel, cugetarea omului care vrea să înţeleagă până şi natura cea mărginită şi care pătrunde tot ce se poate cunoaşte, făcând o privire analitică de la cei de azi până la cei de altă dată, s-a dovedit totuşi că nu poate face abstracţie de timp şi să treacă dincolo de el."[31] Totuşi pentru lucrarea contemplaţiei care este dar dumnezeiesc timpul nu apare doar ca o limită psihologică a experienţei general valabile ci situează teologic omul într-o tensiune dinamică între amintirea Raiului pierdut şi nădejdea redobândirii lui prin viaţa în Hristos. Omul devine conştient că timpul s-a dat pentru ca să primească binefacerile lui Dumnezeu şi să redobândească ceea ce a pierdut prin cădere.

Sunt două referinţe scripturistice ce constituie coordonatele discuţiei asupra lui *αἰών* sunt: Evrei 9, 26: „Altfel, ar fi trebuit să pătimească de mai multe ori, de la întemeierea lumii; ci acum, la sfârşitul veacurilor, S-a arătat o dată, spre ştergerea păcatului, prin jertfa Sa." şi Efeseni 2, 7: „Ca să arate, în veacurile viitoare covârşitoarea bogăţie a harului Său, prin bunătatea ce a avut către noi întru Hristos Iisus." Întrebarea pe care şi-o pune Origen este următoarea: cum sunt cu putinţă veacurile viitoare de vreme ce acum, adică „plinirea vremii" Întruparea Domnului este numit sfârşit al lor. Răspunsul la aceasta contradicţie ce pare mai degrabă de semantică decât de fond este următorul: „... cred că se întâmplă în acelaşi fel în care

---

[29] Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.,* în Scrieri II, PSB 30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R, Bucureşti, 1982, p. 64

[30] Jean Danielou, *op. cit.*, p. 51

[31] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în Scrieri II, PSB 30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 226

sfârşitul unui an este ultima sa lună, după care vine începutul unei alte luni. Similar, veacul de acum este sfârşitul multor veacuri după care vor veni veacurile viitoare, veacul viitor fiind începutul venirii lor şi în aceste veacuri Dumnezeu va arăta covârşitoarea bogăţie a harului Său."[32] Lumea are un început în timp ce coincide nu cu Creaţia ci cu Căderea iar mişcarea ei în timp are loc în perioade numite eoni sau veacuri. Vedem că răspunsul acesta implică ideea că, pe de o parte, va fi în planul mântuirii personale şi după moarte un timp în care făpturile raţionale vor continua să tindă către Dumnezeu iar pe de alta că există o succesiune de lumi ce trec una după alta în ritmul desfăşurării eonilor până ce va fi „Cerul nou şi Pământul nou" al veacului ce va să fie şi care va rămâne.

Concepţia succesiunii lumilor în ritmul succesiunii eonilor care le circumscriu s-ar întemeia pe un pasaj din Ecleziast I, 9-10: „Ceea ce a fost va mai fi şi ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare." Aşa că veacul de acum este doar unul din seria eonilor trecuţi şi viitori, Origen insistând asupra pluralului din Efeseni 2,7 „în veacurile viitoare"[33] eoni care corespund multitudinii lumilor ce au existat şi vor exista. Multitudinea lumilor are sens doar în succesiunea lor, Origen nu concepe coexistenţa lor simultană. Întregul timpului este constituit din eonii consecutivi de-a lungul cărora cosmosul înaintează către apocatastază când universul va ajunge la sfârşitul desăvârşit.

S-a pus problema măsurii în care Origen a fost influenţat de noţiunea eternei repetări a lumilor ce există succesiv, idee stoică centrală. Încă de la începutul disputelor origeniste una din acuzaţiile principale ce i-au fost aduse a fost că, justificându-se din Scripturi încearcă să introducă concepţia străină de Revelaţie a stoicilor. Nu este cazul, cel puţin în această privinţă, susţine H. Sasse aducând

---

[32] Origen, *Despre principii* III.5.3., PSB 8, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1982, p. 205

[33] „El nu a spus „în veacul ce va să fie", nici „în două veacuri", ci „în veacurile viitoare". Cred aşadar că este vorba de multe veacuri." Cf. Origen, *op. cit.*, II, 3.5., p. 179

convingătoare citate[34] care demonstrează faptul că Origen a respins explicit atât ideea identităţii lumilor ce se repetă în timp cât şi pe cea a unei infinite succesiuni a perioadelor lumii într-un timp fără început şi sfârşit şi mai mult, a criticat-o nu numai în varianta ei stoică ci chiar pitagoreică sau platonică. Referitor la pluralul scripturistic „veacuri" care pentru unii teologi protestanţi moderni pare să sugereze nu numai că eonul nu este unic ci există o serie nesfârşită de eoni în care „toate curg într-o veşnică repetiţie", sensul exegezei origeniste nu implică decât ideea de succesiune a lumilor care nu poate fi infinită atâta vreme cât timpul este finit.

Deşi foloseşte terminologia stoică a subiectului, să nu uităm că Marcus Aurelius a folosit pentru prima dată [35] termenul αίών în sens de eră cosmică, numind eon fiecare ciclu cosmic al timpului, Origen îi schimbă radical sensul punându-şi în repetate rânduri concepţia în contrast cu cea a grecilor pentru că există câteva consecinţe semnificative a teoriei identicei repetiţii a lumilor care sunt complet străine de Revelaţie în cel mai concret sens.

A.H. Armstrong[36] le rezumă:

- libertatea umană ajunge să fie golită de conţinut până în punctul în care nu mai are nici un sens
- războiul cosmic ca sfârşit al unei perioade a lumii apare ca un fenomen pur natural
- mişcarea timpului în care o perioadă (eră) se întinde este de o constantă matematică, ceea ce Heraclit numeşte „Marele An"(în gr. p. 287)
- lumea în sine aflată în mişcare în timp vine de nicăieri şi se îndreaptă către nicăieri

Origen le-a sesizat şi le-a amendat corespunzător în Contra Celsum. Durata unui eon nu e un datum natural constant, nu este dată de vreo legitate impersonală ci leagă strâns lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu Cel iubitor de oameni de libertatea morală a făpturilor

[34] Cf. H.Sasse"*Αἰών*", State University of New York Presss, Albany, 2008, p. 204

[35] Samuel Sambursky, *The prolongation of Time*, Routledge, London, 1959, p. 284

[36] A.H. Armstrong, *op. cit.*, p. 121

raţionale. Durata unui eon depinde de răul (kakia) ce se adună în lumea circumscrisă de el.

Veacul acesta va trece pentru că zilele lui „rele sunt". În Comentariu la Matei[37] sunt citate numeroase locuri scripturistice atât nou cât şi vechi testamentare, Origen insistând asupra faptului că pretutindeni Scriptura numeşte „rele" zilele acestui veac: „răscumpăraţi vremea pentru că zilele rele sunt" Efeseni 5,16; „puţine şi rele au fost zilele vieţii mele" Geneza 47,16 sunt „...osteneală şi durere". Eonul de acum, numit alegoric „ziua de astăzi" este în întregimea lui noapte şi întunecime şi stă sub stăpânirea celui rău numit alegoric"Cezar": „Întreg acest veac este noapte. Lumina e ţinută de la tine. Ceea ce iei acum drept lumină este doar ceea ce vezi în oglindă, în ghicitură. Şi în lumina Ta vom vedea lumina." Veacul de acum, copleşit de răutate va fi curăţit prin foc căci mânia lui Dumnezeu este foc arzător care va consuma răul şi faptele născute de el[38].

Durata acestui veac şi a întregii succesiuni a eonilor stă în legătură directă cu libertatea morală a făpturilor raţionale. Timpul lumii acesteia este cu atât mai lung cu cât noi amânăm pocăinţa şi întoarcerea la Dumnezeu. Comentând II Corinteni 5,19: „Pentru că Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine însuşi, nesocotindu-le greşelile lor şi punând în noi cuvântul împăcării." spune că amânarea pocăinţei şi întoarcerii noastre prelungeşte timpul acestei existenţe împuţinate şi al împăcării definitive a lumii cu Dumnezeu.

În ampla sa lucrare de antiorigenistă, Sf. Maxim porneşte în definiţia timpului pe de o parte de la ideea de mişcare fiinţială iar pe de alta de realitatea făpturii pe care aceasta o cuprinde, întregul făpturii, spunând că: „...timpul, când se opreşte din mişcare, este eon şi eonul, când se măsoară este timp purtat de mişcare", iar „îndumneze-

---

[37] Origen, *Comentarii la Evanghelia după Matei* 17,23,PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1982, p. 143

[38] Idem, *Contra lui Celsus* IV,13 *în* PSB 9,trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1984, p. 234

irea este concentrarea şi sfârşitul tuturor timpurilor şi tuturor veacurilor şi tuturor celor ce sunt în timp şi în veac"[39].

Părintele Dumitru Stăniloae exprimă gândirea Sfântului Maxim astfel: „eternitatea care se va instala la sfârşitul timpului va fi o concentrare a întregului timp, împreună cu eforturile făcute de oameni, concentrare penetrată de eternitatea divină, cu care omul a intrat în comuniune deplină"[40]. Există o distincţie subtilă: cu toate că timpul a început odată cu lumea creată, el trebuie să-şi aibă originea într-o „eternitate preexistentă", o origine ontologică şi nu cronologică. Raţiunea timpului „a fost" din eternitate la Dumnezeu ca eon virtual, şi timpul ca atare se va sfârşi împlinindu-se ca eon actualizat şi eternizat, cuprinzând în el toată viaţa creaţiei în decursul desfăşurării lui. Folosind puterea de sugestie a imaginii scripturistice a scării lui Iacob timpul poate fi conceput ca „o scară întinsă de eternitatea lui Dumnezeu".

Avem iarăşi o distincţie subtilă: timpul nu ţine de fiinţa însăşi a zidirii, ci este presupus de condiţia ei nedesăvârşită, pentru care urcuşul spre Dumnezeu este necesar. El se autodefineşte într-o ontologie relaţională ca şi „relaţia dinamică a creaturii cu Dumnezeu cel etern"[41]. Desfăşurarea temporală a început nu odată cu căderea protopărinţilor, idee de inspiraţie origenistă pe care Sfântul Maxim o combate energic, ci odată cu creaţia căci în starea adamică omul nu era desăvârşit, ci trăia o apropiere continuă de Dumnezeu, un timp.

Eonul virtual ţine de constituţia „logică" a cosmosului întreg (logos-raţiuni seminale ale Cuvântului), aşa cum a conceput-o Sfatul cel de Taină al Treimii, iar eonul eternizat este împlinirea acestei matrici dumnezeieşti profunde a existenţei în Logosul-Hristos. Distanţa dintre prezentul nostru şi Parusie este cuprinsă de eonul actualizat. Ziua de apoi cu toate înţelesurile sale eshatologice va cerne şi va măsura obiectiv ceea ce noi am săvârşit subiectiv la propriu şi la

---

[39] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. şi note de Pr. Prof. D. Stăniloae, în col. PSB, 18, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti 1983, p. 17

[40] Părintele Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică I,* Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 2002, p. 127

[41] *Ibidem*, p. 128

figurat în întreaga creaţie. La judecata particulară sunt cântărite numai faptele persoanei respective, în timp ce urmările acestor fapte sunt judecate abia la Sfârşit căci desfăşurarea temporală nu s-a împlinit căci eonul nu e deplin eternizat.

Gh. Anghelescu discută asupra semnificaţiei eon-ului, vizând expresia „timp liniar" versus „timp ciclic" făcută cunoscuta de studiul lui Oscar Cullmann „Christ et le Temps". Originea iudaică a termenului de „eon" este cuvântul „olam" descris în trei ipostaze: olam-ul de dinaintea creaţiei, cel de după „ceea ce se numeşte sfârşitul lumii", şi olam-ul prezent. Cronologia timpului este liniară[42]. Viziunea „liniară" asupra timpului, deşi suferă de reducţionismul şi insuficienţa oricărei metafore inspirate din geometrie este fundamentată scripturistic şi patristic. O exprimăm liturgic în chiar Simbolul de Credinţa: „Aştept învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să fie". Acest timp liniar, ireversibil şi nespus de preţios este scara pe care ne-o întinde Dumnezeu şi pe care sprijiniţi de harul lui Dumnezeu urcăm către El.

IV.3. Timpul şi mişcarea fiinţială a făpturilor

Sfântul Maxim Mărturisitorul respinge astfel definitiv concepţia origenistă conform căreia timpul este consecinţa căderii, care stă la baza mişcării ca un fel de primum movens nefericit ce tinde de acum înainte la refacerea plinătăţii originare. Mişcarea fiinţială a făpturii întregi şi, prin urmare, timpul ei, sunt date prin creaţie de Însuşi Dumnezeu şi toate se mişca către El. În exprimarea sintetică a părintelui Stăniloae: „Mişcarea şi schimbarea nu au apărut datorită căderii, ci din aceea că voia lui Dumnezeu Cel în Treime este de a ne atrage la El prin mişcare şi schimbare"[43]. Plinătatea veşniciei lui Dumnezeu ca veşnică mişcare de iubire mai presus de schimbare

---

[42] Gh. Anghelescu, *Timp şi dincolo de timp*, Ed. Universității din Bucureşti, 1997, p. 25

[43] Pr. Stăniloae, *Timp şi veşnicie*, trad. de Stefan Francisc Voronca SLG Press, Convent of the Incarnation, Fairacress, Oxford, 1971, pp. 2-3

iniţiază prin creaţie, face posibilă prin Întrupare şi susţine haric prin proniere mişcarea temporală ca mişcare de asemănare cu Hristos.

Lucrarea pascală a Fiului lui Dumnezeu este de a ne trece prin Întrupare şi Înviere dincolo de intervalul temporal ca distanţă fiinţială care ne separă de comuniunea deplină dintre noi, şi dintre noi şi El. Mişcarea Sa este tainicul şi negrăitul Său mod prin care Hristos trăieşte cu noi în timp, rămânând totodată pururi dincolo de timp.

Chenoza Fiului**,** pogorârea Lui în timp şi spaţiu, pogorâre primită ca ascultare faţă de Părintele împreună veşnic, din iubire pentru făptură este modul prin care timpul omului şi eternitatea lui Dumnezeu nu numai că se intersectează[44] ci mai mult se întâlnesc nedespărţit în Taina lui Hristos.

Hristos este Arhetipul creaţiei omului şi Telosul ultim al zidirii întregi cu care omul este solidar, către care se îndreaptă creaţia împlinindu-se eshatologic prin înaintarea în timpul istoriei ce este cuprins între veşnicia de dinainte de timp (ce avea din început raţiunea timpului) şi veşnicia metaistorică ce primeşte într-însa timpul transfigurat al istoriei mântuirii.

O consecinţă a gândirii desfăşurării temporale a lumii într-o paradigmă filosofică, elenist-gnostică este aceea că mişcarea în istorie nu poate fi decât ciclică. Astfel origenismul „vrea să fie creştin, dar nu reuşeşte să se sustragă influenţelor elenist-gnostice [...] Faptul dominant prin care spiritele ies din unitate şi se readună în ea este libertatea voinţei şi prin aceasta vrea să fie creştin [...] Dar ce fel de libertate este aceea care le readună pe toate [...] apoi le face să cadă iarăşi din unitate, şi aşa, la nesfârşit, conform unei legi implacabile."[45] Consecinţa logică a concepţiei sfârşitului timpului prin restaurarea stării iniţiale este aceea că toată istoria nu poate decât să se repete ciclic.

Viziunea patristică, rezumată în teologia Sfântului Maxim ne descoperă faptul că întreaga creatură îşi câştigă veşnicia prin mişcarea ei spre Dumnezeu, în timp. În aceasta se vede că Dumnezeu a

---

[44] Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.*, p. 149

[45] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. şi note de Pr. prof. D. Stăniloae, în PSB, vol. 18, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti 1983, p. 18

creat pe oameni şi lumea pentru veşnicie. Timpul este astfel mediul prin care Dumnezeu cel veşnic conduce creaturile spre odihnă în eternitatea Sa. Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărat pe larg mişcarea aceasta şi deci şi timpul, în opera sa Ambigua, împotriva teoriei platonic – origeniste, care considera mişcarea ca o cădere păcătoasă a fiinţelor spirituale din unitatea lor cu Dumnezeu, motiv pentru care au fost închise drept pedeapsă în trupuri. În timp ce, potrivit acelei teorii, sufletele închise în corpuri caută să se elibereze cât mai repede de mişcarea temporală şi de lume, ridicându-se în eternitatea divină, Sfântul Maxim consideră că mişcarea este imprimată de Dumnezeu Însuşi fiinţelor raţionale create de El, ca singurul mijloc prin care ele pot înainta spre odihna finală în veşnicie.

Teoria origenistă vedea lucrurile în schema: mişcare (prin cădere), facere, stabilitate finală. Sfântul Maxim inversează primele două elemente ale acestei triade: creaţie, mişcare, odihna fericită în veşnicia lui Dumnezeu. Fiinţele trebuie să ajungă la veşnicie printr-un efort propriu, ajutat de harul dumnezeiesc. De aici rezultă necesitatea pozitivă a mişcării şi a timpului. Lumea are un sens pentru că e de o temporalitate mărginită şi pentru că omul legat de ea e la fel. Şi omul este de o temporalitate mărginită pentru că înaintează în timp şi în lumea temporală spre o ţintă ultimă a desăvârşirii, pentru că nu e nemişcat spiritual, sau desăvârşit de la început. Creşterea lui în timp spre o ţintă e legată de împlinirea unor fapte în lumea temporală, pentru sine sau pentru semenii săi la momentele potrivite. Omul aşteaptă acele momente, le foloseşte sau nu le foloseşte, nu le lasă să-i scape sau le lasă, dar şi în cazul din urmă e determinat de timp. Timpul trebuie folosit în mod pozitiv şi poate fi folosit astfel, pentru că e mărginit. În om se înscrie astfel prin timp o traiectorie şi în traiectoria aceasta se vede realizarea sau nerealizarea lui. El este într-un dialog continuu de fapte cu semenii săi, dar şi cu Dumnezeu, dialog provocat şi dirijat de timp, de momentele ce i le prezintă lumea.[46]

Un cuvânt al Sf. Grigorie Teologul: „... noi, care suntem partea lui Dumnezeu *şi am curs de sus*, să privim în *lupta noastră cu trupul*

---

[46] Pr. prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Cristal, Bucureşti, 1995, p. 42

pururea *spre El*"[47] este analizat de Sfântul Maxim în termenii lui cheie. Este pusă astfel în evidenţă o paradigmă origenistă a mişcării ca şi cauză a timpului şi început al istoriei cu fazele ei clasice: unitatea originară (Henada), mişcarea păcătoasă cauzată de o plictiseală metafizică, transformarea spiritelor în suflete, în funcţie de îndepărtarea lor de Henadă, prin crearea lumii corporale şi legarea lor de trupuri iar la sfârşit, apocatastaza ca mişcare retrogradă de reabsorţie a spiritelor în Henada originară. Acest fel de interpretare este profund neortodoxă şi, în continuare, Sfântul Maxim trece la combaterea şi depăşirea lui, pornind de la premisa fundamentala a diferenţei ontologice dintre Ziditorul necreat şi făptura creată: dacă spiritele din Henadă ar fi de o fiinţă cu Unul, nu ar putea suferi mişcarea, întrucât aceasta este posibilă numai pentru cele care şi-au primit existenţa din nimic[48]. În plus a gândi ciclicitatea mişcării făpturilor ca fiind guvernată de o legitate implacabilă duce la un nonsens antropologic din punct de vedere al mântuirii ca lucrare a libertăţii şi dragostei faţă de Dumnezeu. Argumentaţia urmează: „... ce ar putea fi mai jalnic [...] decât a nu avea şi spera nici o temelie nemişcată pentru fixarea lor în bine?", iar în cazul în care căderile sunt alegeri datorate libertăţii: „... dacă ar spune că pot să se oprească, dar nu vor", atunci „... Binele nu va fi dorit de ele pentru el, ca bine, ci pentru contrariul lui, ca unul ce nu e vrednic de iubire prin fire, sau în mod direct."[49]

Tâlcuind fragmentul din Sf. Grigorie, Sf. Maxim arată că raţiunea timpului însuşi ca început al fiinţării fiecărei existenţe particulare în ordinea cosmică este în Dumnezeu în Care „sunt fixate ferm raţiunile tuturor [...] El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor [...] Fiecare îşi primeşte existenţa efectivă la timpul potrivit"[50]

Părintele John Meyendorff remarcă această teologie a participării lui Dumnezeu la viaţa lumii şi primirea lumii la viaţa Preasfintei Treimi îşi are expresia clasică în distincţia palamită între Firea

---

[47] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântul XIV pentru iubirea de săraci*, PSB vol. 78, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti 1983, p. 67

[48] *Ibidem*, p. 69

[49] *Ibidem*, p. 70

[50] *Ibidem*, p. 83

dumnezeiască, Persoanele treimice şi necreatele energii dumnezeieşti şi îndumnezeitoare. Relaţia internă între Dumnezeu şi lume stă în „coborârea" iubitoare a lui Dumnezeu spre creaţie prin energiile necreate şi în raţionalitatea teocentrică a lumii în urcuşul ei firesc spre Dumnezeu ca răspuns. Şi mişcarea făpturii prin energiile ei create pune în lumina atât distanţa, diastema, dintre creat şi necreat cât şi disponibilitatea lor de unire fundamentată în Ipostasul Logosului. Istoria devine extinderea la scară cosmică a Tainei lui Hristos, a „modului teandric"[51] de a fi în şi prin Biserică.

Concepţia mişcării la Sfântul Maxim porneşte de la premisa că nici un lucru creat nu poate să fie sau să devină în sens fiinţial în afara relaţiei cu Dumnezeu şi a calităţii dată de aceasta. În „Capete despre dragoste" avem un fragment ce lămureşte apologetic lucrul acesta: „Elinii, spunând că fiinţa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci şi că numai calităţile din jurul fiinţei le au de la El, susţinea că fiinţa nu are nimic contrariu şi contradicţia este numai între calităţi. Noi însă zicem că numai fiinţa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ca fiind veşnică şi infinită şi dăruind şi altora veşnicia"[52]. Făptura nu are aşadar prin ea însăşi capacitatea de a exista ci există din voia lui Dumnezeu, şi veşnicia existenţei ei se datorează dragostei ce o înfiinţează perpetuu dacă putem spune aşa a Acestuia. Timpul apare prin creaţie ca distanţă faţă de nonexistenţă: „Fiinţa lucrurilor însă, are contrara ei neexistenţă. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale, ea va exista veşnic şi va fi susţinută prin puterea Lui atotţiitoare, chiar dacă are nimicul contrariu al ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existenţă din neexistenţă şi stă în voia Lui ca ea să fie sau să nu fie."[53] Veşnicia apare

---

[51] John Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană,* trad. rom. Pr. prof. Nicolae Buga, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1997, p. 53

[52] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii, vol. II, trad. şi note de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, ediţia a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti 1993, p. 108

[53] *Ibidem,* p. 108

aşadar ca distanţă ontologică infinită faţă de noexistenţă, dăruită făpturii prin harul Celui veşnic.

Timpul este intim legat de mişcare căci pe de o parte mişcarea făpturilor nu poate înceta vreodată, iar pe de alta nu poate fi concepută existenţa lor anterioară mişcării. Prin Întrupare însă timpul apare în lumina a ceea ce Sfântul Maxim numeşte „patimă pozitivă”[54], căci Hristos l-a legat mântuitor prin pătimirea Sa ascultătoare de libertate. Libertatea a fost poarta prin care a intrat la noi „stăpânirea stricăciunii”[55] prin alegerea adamică, având drept consecinţă perversă plata exerciţiul libertăţii, tocmai cu roadele nelibertăţii, adică robia patimilor. Adusă prin stăruinţa căderii în această stare potrivnică voii lui Dumnezeu, libertatea omului nu se mai poate exercita după fire, decât într-un singur fel: Dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voieşti” (Mt. 26, 39). Prin alegerea liberă a patimii pozitive, Hristos a biruit cu zdrobire pătimitoare ispitirea voinţei omeneşti gnomice. Timpul devine astfel pentru orice suflet curăţit prin harul Fiului o continuă alegere a pătimirii pozitive faţă de voia proprie despărţitoare de voia lui Dumnezeu, urmând ascultării lui Hristos. Pătimirea aceasta mântuitoare pune în prezentul mântuirii pe Cruce fiinţa umană alături de Hristos.

În locul teoriei gnostice a căderii din Henadă a spiritelor în lumea trupească, Sfântul Maxim ne oferă viziunea unei creaţii în care bogăţia multiplicităţii este expresia dinamică a raţiunilor particulare cuprinse mai presus de timp în Sfatul de taină al Treimii. Mulţimea făpturilor inteligibile şi sensibile în dinamica lor către Dumnezeu exprimă voinţa Lui veşnică, intenţiile Sale dumnezeieşti în legătură cu creaturile Sale[56]. Pentru Sfântul Dionisie Areopagitul aceste raţiuni particulare gândite anticipat faţă de începutul temporal al existenţei efective a făpturii dar rămânând tainic simultane cu acesta sunt: „predestinări şi voiri dumnezeieşti”, „modele” şi „raţiuni de

---

[54] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, *op. cit.*, p. 73

[55] *Ibidem*, p. 83

[56] Paul Blowers, *op. cit.*, p. 570

ființă făcătoare și în mod unitar preexistente"[57]. Sfântul Maxim, urmându-i Sfântului Dionisie dezvoltă: „ Părintele acesta... a socotit voirile dumnezeiești definitorii și făcătoare; pe de o parte pentru că numai prin voința Lui dă existență și face toate; pe de alta, pentru că cele ce sunt se fac în chipuri diferite"[58]. Termenul „predestinări și voiri dumnezeiești" nu presupune o predestinare în sens protestant ce nu ține cont de darul libertății scump tuturor ființelor raționale ci este în cazul acesta folosit în conturarea ansamblului iconic al dinamicii întregii făpturi proniate în drumul ei către Dumnezeu, în „... imaginea pe care o fac în legătură cu mișcările stabile și progresive ale mulțimii [nesfârșit] de bogate și variate de existențe în cadrul Proniei divine"[59].

Teologhisirea Sfântului Maxim descoperă o reciprocitate a sensurilor relației dintre Dumnezeu și creație. Prin har Dumnezeu se mișcă spre făptură, dar și aceasta se orientează spre Izvorul existenței ei într-o mișcare de sfințire a ei care-I e și rațiunea de a fi. În acest context aceste două mișcări se întâlnesc activ pentru realizarea scopului din început al Iconomiei: unirea veșnică a lumii cu Dumnezeu. Se împlinește prin Parusie vocația de permanență a creației prin harul Învierii comunicat plenar în eshaton.

Timpul și mișcarea sunt împreună realități caracteristice făpturii încă nedesăvârșite dar nu au un caracter negativ, ci menirea de a media drumul creației către eternitatea lui Dumnezeu Cel personal, și Care alege să participe la timp prin Întrupare, pentru a primi prin har întreaga creație temporală în veșnicia Sa.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că lumea întreagă se descoperă de acum în Taina Cincizecimii devenind astfel unirea întreolaltă a celor aflați sub Pronia lui Dumnezeu Însuși și unirea firii noastre zidite cu Cuvântul lui Dumnezeu, prin lucrarea bunătății lui Dumnezeu, este o unire afară de timp sau devenire. Timpul apare ca o distanță spirituală dintre persoane, distanță caracteristică umanității

---

[57] Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 161

[58] *Ibidem*, p. 209

[59] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, *op. cit.*, p. 88

şi întregului cosmos căzut, dezbinat prin păcat, dar veşnicia Treimii este mai presus de orice distanţă sau despărţire. Ca interval al răspunsului de iubire dintre persoanele umane şi a răspunsului de iubire către Treimea dumnezeiască timpul implică o neîmplinire, o gradualitate, în vreme ce în interiorul Sfintei Treimi, intervalul de aşteptare pentru răspuns este redus la nimic, darul de iubire a unei Persoane către Cealaltă fiind imediat adică deplin. Această gradualitate este necesară făpturii, ontologic finite, pentru dezmărginire treptată prin primirea darului de iubire şi răspunsul ei iubitor către Dumnezeu, răspuns care nu poate fi deplin din început şi implică lucrare a voinţei libere, efort şi progres continuu. Dumnezeu Îşi revarsă dragostea Sa şi Se comunică treptat pe măsura înaintării noastre şi a capacităţii noastre de a răspunde. Dumnezeu Însuşi ni s-a alăturat prin Întrupare în timp, altoind cu nădejdea veacului viitor vremea acestei vieţi prin lucrarea energiilor Duhului Sfânt sau prin relaţia Sa cu noi.

IV.4. Dinamică şi relativitate: timpul îngerilor şi timpul oamenilor

Dinamica universală a timpului este una din preocupările filosofiei neoplatonice reluată pe larg în scrierile Părinţilor, mai ales la Sfântul Dionisie Areopagitul şi la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În acest capitol problema ne interesează însă doar din perspectiva percepţiei individuale a fiinţelor create.

Plotin foloseşte expresia: „timpul aleargă împreună cu viaţa”[60], ceea ce înseamnă că timpul însuşi se mişcă împreună cu totalitatea existenţei: „... natura neobosită, activă, care a vrut să se autodetermine, a ales să caute mai mult decât starea ei prezentă, aceasta s-a mişcat şi timpul s-a mişcat cu ea.”[61] Timpul în sine îşi are originea în mişcarea Sufletului. În ce priveşte săgeata timpului, modul în care trecutul şi viitorul se raportează la prezent vedem că pentru Platon timpul, ca icoană dinamică a Eternităţii statice, presupune

---

[60] Plotin, Eneadele, III.7.13., în *Opere*, trad. Andrei Cornea, Ed. Humanitas, 2003, p. 113

[61] *Ibidem*, III.7.11, p. 114

că „Unul călătoreşte cu timpul”[62] dinspre trecut spre viitor via prezent, ceea ce ne descoperă prezentul ca fiind ceva statornic ce este mereu depăşit şi de aceea are un caracter eluziv. Totodată în Parmenide[63] „acum” îi este întotdeauna prezent Unuia ceea ce implică gândul că „acum” călătoreşte împreună cu Unul dinspre trecut spre viitor.

P. Tzalmakis[64] consideră că Origen, definind timpul ca διάστημα συμπαρεκτεινόμενον, vine cu o diferenţă radicală pornind chiar de la semantica celui din urmă cuvânt. El este derivat din verbul τείνεσθαι, pentru a nuanţa în sens metaforic înţelesul spaţial al cuvântului διάστημα – distanţă.

Extensia temporală nu poate fi înţeleasă spaţial, pentru că timpul este ceva diferit ontologic faţă de spaţiu şi nu depinde de el, intuiţie pe care şi stoicii au avut-o dar n-au exprimat-o îndeajuns de limpede. De aceea Origen refuză să folosească participiul παρακολουθούν „existând alături şi urmând” datorită faptului că perpetuează o ambiguitate în sensul că timpul, născut din mişcarea cosmosului este întrucâtva posterior acestuia. El foloseşte simultan prepoziţia σύν – cu şi παρά - pe lângă ceea ce conduce la metafora geometrică a timpului întins „de-a lungul” spaţiului fiind întotdeauna „pe lângă” el. Timpul apare astfel diferit de spaţiu extinzându-se împreună cu acesta, asociat pur şi simplu acestuia din urmă dar avându-şi propria dinamică.

Viziunea de la care porneşte Origen în definiţia lui leagă timpul de mişcare într-un mod extraordinar de cuprinzător: nu-i vorba doar de mişcarea vizibilă, perceptibilă a corpurilor cereşti ci cosmosul întreg existând în nivele multiple, structurat în paliere ontologice, în lumi făurite din materie văzută şi nevăzută, toate integrate într-o ordine logoforă, se mişcă în timp prin lucrarea Logosului dumnezeiesc. Timpul e extensia unică a întregii lumi în mişcare şi toate făpturile raţionale trăiesc în acest unic timp universal. Temporalitatea nu

---

62 Platon, Parmenide, 152A3, în *Opere complete*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1988, p. 315

63 *Ibidem*, 152B4-D4, p. 316

64 P. Tzalmakis, *op. cit.*, p. 217

ţine doar de mişcare în lumile văzute ci chiar de mişcarea lumilor nevăzute şi totuşi materiale, alcătuite din materie nevăzută.

Deşi timpul este universal şi obiectiv, întreaga lume este „în timp” sau „supusă timpului”[65], percepţia lui poate fi diferită din perspectiva lui Dumnezeu sau a omului.

Astfel ceea ce este puţin pentru om este mult pentru altă fiinţă vie. De exemplu ceea ce este mic pentru un adult poate fi mare pentru un copil. Aşa că timpul unei vieţi omeneşti este mic comparativ cu întregul veacului (eonului) care cuprinde mulţi ani. Tot aşa ceea ce este puţin pentru Dumnezeu e mult pentru noi şi întregul veac e mic pentru Dumnezeu. Când de aceea se spune: „Vino poporul Meu... (Isaia 26, 20) acest cuvânt despre „puţin timp” trebuie văzut ca referindu-se nu la cei cărora li se porunceşte ci la Cel ce porunceşte pentru Care este puţin ceea ce pentru primii este mult.” ilustrează cuvântul psalmului[66]: „Că o mie de ani înaintea ochilor Tăi ca ziua de ieri...”

Alături de noţiunea transcendenţei absolute a lui Dumnezeu în raport cu timpul apare şi ideea unei percepţii relative a trecerii lui ce pune în paralel pe Dumnezeu cu făpturile Sale raţionale în lucrarea Sa proniatoare în istorie. Totodată există o percepţie diferită a timpului în lumea ierarhiilor cereşti faţă de lumea văzută, viziunea întregii existenţe create mişcându-se către Dumnezeu în timp fiind completată de relativitatea percepţiei lui în ierarhiile fiinţării logofore: putem privi întregul veac ca pe o singură zi. Eonul e lung în raport cu noi, dar este scurt şi are numai câţiva ani în raport cu Preasfânta Treime: Tatăl, Hristos şi Duhul. Ceva similar poate fi spus despre binecuvântatele puteri ce sunt înălţate în locaşuri mai presus decât acele „multe” şi sunt mai prejos de Preasfânta Treime. Pentru că veacul de acum stă în aceeaşi relaţie cu viaţa lor ca o singură zi din viaţa unui

---

[65] Origen, *Comentarii la Evanghelia după Ioan* I, CX,in PSB 6, trad. şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1981, p. 222

[66] Idem, *Selecta în Psalmi,* transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1952, p. 68

om în comparaţie cu întregul unei vieţi omeneşti."[67] Deci perioada de timp cea pe care noi ca făpturi raţionale create îl gândim în lumea văzută ca „un veac", pentru făpturile ce sunt mai presus de lumea văzută poate fi „ceva cu mult mai măreţ, ceva ce va exista poate la restaurarea tuturor."[68] Trebuie spus că Origen nu aplică noţiunea trecerii timpului vieţii dumnezeieşti care rămâne cu desăvârşire mai presus de timp ci, urmând Scripturii, încearcă să contureze trecerea timpului în taina relaţiei făpturii cu Ziditorul ce s-a pogorât în timpul ei. În acest context pare că noţiunea modernă de relativitate se poate regăsi cu anticipare.

Sfântul Grigorie de Nyssa acceptă universalitatea timpului ca extensie „diastemă" către Dumnezeu a întregului cosmos văzut cât şi a făpturilor îngereşti, ce împărtăşesc împreună condiţia de „*ghenetos*"- născut. Timpul îngerilor, diastema făpturilor netrupeşti este diferit de cel al oamenilor, dar rămâne în esenţă o expresie a temporalităţii ce circumscrie viaţa fiinţelor create. Numai dumnezeirea este atemporală, fără trecut, prezent sau viitor, fără interval de timp, în vreme ce făpturile îngereşti sunt angajate într-un „progres cu sens unic"[69] în care trecutul este continuu depăşit în mişcarea către un prezent ce copleşeşte în bine şi slavă ceea ce a fost mai înainte. Diastema îngerească este diferită de cea umană în sensul că făpturile netrupeşti trăiesc timpul ca lucrare a unei libertăţi în lucrarea copleşitoare a binelui şi sunt ferite de păcat ca mişcare de împotrivire faţă de Dumnezeu.

Sfântul Grigorie face o distincţie limpede[70] între această diastemă ideală a tinderii continue spre Bine, cu viitor nelimitat şi trecut copleşit de prezentul nesfârşit activ harului şi care era proprie şi omului la început şi diastema proprie păcatului ce urmează Căderii lui Adam care este începutul istoriei şi se întinde până la sfârşitul ei, apocatastază după care va rămâne numai diastema angelică, diastema progresului infinit către Dumnezeu.

---

67 Idem, *Despre principii* III.5.3., PSB 8, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 105

68 *Ibidem*, pp. 105-106

69 Jerome Gaith, *op. cit.*, p. 204

70 Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.*, p. 74

Sfântul Grigorie nu acceptă, spre deosebire de Metodiu din Olimp, că îngerii ar avea posibilitatea unei libertăţi faţă de timp asemănătoare celei dumnezeieşti ci rămân în esenţă creaturi diastemice. Ca toate făpturile experiază un trecut chiar şi numai ca pe o memorie a fiinţării lor slăvite din darul lui Dumnezeu pentru săvârşirea neobosită a binelui şi de asemenea tind într-un prezent negrăit către perspectiva unui viitor tot mai slăvit[71]. Totuşi nici o făptură nu este desăvârşit liberă faţă de păcat şi aceasta din cauza că există o ignoranţă perenă în alegerea morală care nu poate fi niciodată desăvârşită căci numai Dumnezeu, Care cunoaşte trecutul, prezentul şi viitorul în simultaneitatea lor eternă, numai El are desăvârşita cunoştinţă a binelui şi a răului. Sfârşitul lumii nu înseamnă totodată şi sfârşitul timpului ca diastemă – extindere către Dumnezeu a făpturii ci chiar în starea slăvită ce urmează Parusiei făptura rămâne diastemică, dar ignorantă ca şi cauză a păcatului, ca şi cădere din libertate, nu va mai avea această lucrare, nu va mai putea vătăma fiinţa.

Atât diferenţa cât şi asemănarea dintre diastema angelică şi cea umană vin din iconomia dumnezeiască a creaţiei şi pronierii lumii. Spre deosebire de Origen a cărui premisă iniţială este aceea că existenţa trupească supusă neputinţelor, patimii şi morţii este o pedeapsă pentru spiritele păcătoase căzute din pleroma iniţială, Sfântul Grigorie şi capadocienii în general teologhisesc pozitiv asupra creaţiei lumii şi asupra timpului.

Dumnezeu în atotştiinţa Sa a conceput întreaga creaţie în mod unitar, iar umanitatea ca o parte bine definită printr-un număr anume de suflete dăruite cu liber arbitru care, deşi cu trup, erau capabile de o existenţă îngerească, nepătimaşă. În această stare originară omul ar fi putut concepe într-un mod liber de atracţia pătimaşă, într-un mod spiritual, mai presus de legile naşterii şi morţii, de ciclul eros-thanatos al stării căzute ulterioare.

Dar capacitatea lui spirituală de alegere l-a dus la o existenţă contrară bunătăţii lui Dumnezeu şi astfel consecinţele primei alegeri spirituale au rodit chiar în trup, începând şirul de existenţe începute prin naştere şi sfârşind prin moarte, sub robia stricăciunii. Modul

---

[71] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cântarea Cântărilor*, în, *Scrieri exegetice*, trad. rom. Pr. prof. T. Bodogae, PSB 30, Bucureşti, 1998, p. 314

trupesc de concepţie a pruncului, evoluţia lui intrauterină şi naşterea în dureri au ajuns cu desăvârşire contrarii modului angelic, neîntinat şi prin urmare nedureros ce i-a fost cu putinţă omului la început.

Iubirea dumnezeiască a lucrat însă proniator întorcând răul ca şi consecinţă a libertăţii de alegere, în bine ca şi rod al alegerii mântuitoare şi a creat pentru omul căzut o altă diastemă, un alt timp limitat ca şi interval, cu „sfârşit şi cu început precis".[72] Acest timp a devenit spaţiul personal al pedagogiei dumnezeieşti în vederea recreării morale a omului prin har, ca urmare a faptului că istoria ca întreg a devenit topos al Întrupării lui Hristos[73], Întrupare ce dăruieşte harul înnoirii fiinţiale a umanităţii. Harul Întrupării va rodi desăvârşit la finalul istoriei.

Cel care inaugurează în Apus, suferind s-ar părea o influenţă neoplatonică[74], ceea ce s-a numit perspectiva psihologică asupra timpului în care aspectul psihlogic-fenomenologic prevalează asupra celui obiectiv este Augustin. Problema influenţelor neoplatonice, enunţată la început ce pot fi identificate în concepţia augustiniană asupra timpului poate fi asociată cu insuficienta cunoaştere a lucrărilor lui Origen pe care chiar Fericitul Augustin îl acuză de neoplatonism. Neînţelegând până la capăt viziunea novatoare a lui Origen în felul în care Părinţii răsăritului au asimilat-o selectiv şi creator, că timpul este unul, că este o extensie a întregii lumi create şi că toate făpturile raţionale trăiesc *unul şi acelaşi timp*, Augustin ajunge la

---

72 Brandon Otis, *op. cit.,* p. 351

73„Căci Unul este în toate, Care era şi mai înainte de veacuri, dar Care S-a şi născut în cele mai de urmă dintre veacuri, fără să aibă nevoie să se nască în timp. Caci cum ar avea nevoie de naștere în timp Cel ce exista mai înainte de timp şi de veacuri? Dar a primit pentru noi, care prin lipsa de voință ne-am stricat ființa, să Se facă ca noi, ca să aducă iarăși la ființă ceea ce ajunsese în afara ei. Acesta este Dumnezeu, Unul născut, Care cuprinzând în Sine totul, şi-a fixat întru noi cortul Său.", în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, Scrieri II PSB 29, 30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1982, p. 78

74 R. Sorabji, *op. cit.,* p. 165.

noţiunea de „timp angelic”[75] pe care o pune în relaţie cu „mişcările mentale ale îngerilor”. Îngerii sunt aşezaţi între timpul lumii şi veşnicia lui Dumnezeu, între temporalitate şi atemporalitate.

Avem o ambiguitate: nu se spune clar dacă mişcările îngereşti sunt sau nu stricto sensu temporale, până la urmă Augustin ajunge la concluzia că sunt timp dar „un fel aparte” de timp[76]. În acest punct viziunea augustiniană pare tributară neoplatonismului căci implică o ontologie intermediară între realitatea dumnezeiască şi lumea devenirii. Ori în concepţia răsăriteană nu există nimic de genul unei ontologii intermediare de sorginte mascat emanaţionistă în structura lumii create: temporalitatea este starea întregii făpturi pe toate nivelele ei în timp ce atemporalitatea ţine numai şi numai de realiatea dumnezeiască transcendentă. Nu poate exista nici amestec nici confuzie.

În comparaţie, remarcăm că deşi la Origen există o percepţie psihologică asupra timpului căci el vorbeşte de „memoria timpului trecut” de „contemplaţia viitorului şi trecutului” ca şi de „cunoaşterea lucrurilor trecute, prezente şi viitoare” [77] pe aceasta din urmă numai Dumnezeu în atotştiinţa Lui o are, toate aceste locuri nu se referă la ontologia timpului, la timpul în sine ci la psihologia subiectivă a trecerii lui.

În Omilii la Hexaimeron, Sfântul Vasile spune că, înaintea existenţei lumii văzute Ziditorul a aşezat puterile cereşti într-o condiţie ontologică slăvită pe potriva lor, ce este dincolo de timpul uman şi cosmic. Această condiţie diferită de cea a făpturilor lumii văzute se caracterizează printr-o lucrare eternă şi perpetuă[78], în lumina spirituală şi fericirea celor care-L iubesc pe Dumnezeu. Rânduiala tainică a fiinţelor raţionale nevăzute covârşeşte însă inteligenţa omenească

---

[75] Augustin, *De Civitate Dei*, XII.16. Ed. Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma, 1974, p. 88

[76] *Ibidem*, XI.7, p. 79

[77] Origen, *Despre principii,* III.1.13,PSB 8, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1982, p. 163

[78] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, V,1 în PSB 17, trad.,note şi indici, de Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1986, p. 212

care-şi află locul şi lucrarea mântuitoare în lumea supusă naşterii şi morţii, în pedagogia dumnezeiască a existenţei materiale ce are drept scop călăuzirea în timp a sufletelor raţionale către Raţiunea activă ce le-a creat spre mântuire.

Pentru Sfântul Dionisie Areopagitul cunoştinţa dumnezeiască a făpturilor nevăzute, mai presus de timp şi spaţiu face ca timpul îngeresc să fie diferit de cel uman. Spaţiu-timpul uman este un topos ontologic caracterizat fundamental de naştere, stricăciune, permanentă schimbare, regăsim în el o instabilitate funciară legată de nestatornicie în alegerea binelui şi urmarea lui. Dionisie îl numeşte *kronos*. În ipostaza lui cosmică[79] el poartă pecetea ciclicităţii şi apare inseparabil legat de spaţiu care prin mişcările astrelor îi dă cadenţa, reprizele şi retururile sale reflectând cu precizie mişcările celeste.

Îngerii, ca raţiuni nevăzute, sunt dincolo de materialitate cu spaţiul şi timpul ei, cunoştinţa lor de Dumnezeu transcenzând desăvârşit multiplicitatea simbolurilor şi răspândirea cugetării specifice contemplaţiei umane. Mişcările fiinţelor îngereşti nu sunt supuse spaţiului şi nici timpului spaţializat pe care acesta îl contextualizează inevitabil în lumea văzută, nu au loc în temporalitate, îngerii nu se dezvoltă în măsura timpului, spre deosebire de oameni care fiind suflete îmbrăcate în trupuri stricăcioase şi trecătoare sunt dependenţi de temporalitate. Totuşi deşi sunt mai presus de timpul şi spaţiul nostru ierarhiile cereşti experiază o durată inefabilă în dinamica ascensională a iluminării şi îndumnezeirii, progres cu desăvârşire interior şi spiritual care nu are nici o conotaţie văzută, materială.

Această durată spirituală este un timp înveşnicit numit aionios kronos sau en kronos aion eternitate temporală în contextul în care îngerilor le este asociat atributul veşniciei aionioi, întreaga discuţie areopagitică în această privinţă învârtindu-se în jurul alăturării semantice a lui kronos şi aion[80]. Dar acest atribut nu schimbă cu nimic

[79] Veche temă platonică, cf. Jean Danielou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, p. 119

[80]Gheorghe F. Anghelescu face constatarea ca termenii kronos şi aion nu figurează în Ierarhia cerească unde apare numai adjectivul „aionios", însă în Corpus dionisian sunt prezenți de 55 de ori „aion" şi de 34 de ori „kronos", cf. Gh. F. Anghelescu, *op. cit.,* p. 84

statutul de făptură al fiinţelor cereşti căci veşnicia în sens ontologic strict aparţine firesc doar lui Dumnezeu şi este veşnicia dumnezeiască aion cea care, transcenzând desăvârşit orice devenire[81], creează durata făpturii şi o descoperă acesteia ca posibilitate inepuizabilă de progres în iluminare. Timpul lumii îngereşti deşi nu are nimic în comun cu cel al nedesăvârşirii omeneşti, după cum ştiinţa îngerilor nu suferă de împuţinare, fragmentare, risipirea dată de condiţia materialităţii, este totuşi o durată şi tocmai astfel lasă să subziste noi şi noi disponibilităţi ale iluminării şi desăvârşirii. Durata aceasta apare astfel diferită de timpul nostru dar şi de veşnicia dumnezeiască. Îngerii sunt aionoi pentru că participă într-o măsură sporită la veşnicia vieţii dumnezeieşti, participare de care au parte şi oamenii după ce moartea îi eliberează de legăturile trupeşti ale timpului şi spaţiului, dar mai cu seamă la sfârşitul veacurilor ca fii ai Învierii. În veacul acesta însă, făpturile omeneşti născute în timp sunt supuse acestuia nu numai datorită moştenirii condiţiei căzute ci şi datorită ataşamentului lor faţă de temporalitatea trecătoare a săvârşirii păcatului.

Prin harul Fiului lui Dumnezeu Cel Unul născut înainte de veci din Tatăl şi născut în timp din Fecioara la plinirea vremii, inteligenţele umane se convertesc prin har înălţându-se din planul spaţio-temporal al cunoaşterii discursive la contemplarea pur inteligibilă şi unirea cu Dumnezeu[82], asemeni raţiunilor netrupeşti. Prin Revelaţia scripturistică oamenii sunt iniţiaţi încă din această viaţă în tainele ierarhiilor raţiunilor ipostatice cele mai presus de trup al căror centru şi ţintă ultimă este Dumnezeu dar harul desăvârşit al cunoştinţei va fi dăruit pe deplin la Parusie odată cu statornicia desăvârşită în bine, mai presus de timp: „ Căci sufletele cele sfinte, ce sunt încă expuse căderii în rău, în vremea acestei vieţi, vor dobândi

---

[81]„El n-a fost cândva, nici nu va fi, nici nu s-a facut nici nu devine, nici nu va deveni…Cel ce există mai înainte de veacuri, căci El este veșnicia veacurilor şi Cel ce exista mai înainte de veacuri” cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică.* Iași, 1993, p. 103

[82] Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu şi timpul. Idei generale*, în Revista teologică, Sibiu, An XXVII, dec. 1937, nr. 12 p. 458

la Învierea din morţi starea cea neschimbată şi cea mai asemenea cu Dumnezeu."[83]

Pornind de la o lucrare a lui Jean Papin[84], o paralelă între viziunea dionisiană şi cea augustiniană asupra universului nevăzut, se remarcă faptul că la cei doi autori patristici reprezintă lumea îngerească mai presus de schimbarea spaţială, dar supusă schimbării din perspectiva unei durate interioare de nuanţă psihologică, în genul duratei bergsoniene, un timp interior în sens subiectiv, paralel timpului obiectiv, măsurabil. Dacă apropierea pare destul de adecvată pentru concepţia Fer. Augustin, în ce-l priveşte pe Dionisie durata îngerească a iluminării şi îndumnezeirii ca urcuş din slavă în slavă apare mai cu seamă ca icoană a lucrărilor dumnezeieşti ce sunt mai presus de orice determinare fie ea spaţială, temporală, intelectuală sau sufletească: „... El se mişcă nu prin vreo pornire, schimbare sau alterare sau prin vreo întoarcere sau mişcare în spaţiu, nici în linie dreaptă nici circulară, nici din amândouă, nici intelectuală, nici sufletească, nici naturală."[85] Ierarhiile cereşti se mişcă în ritmul veşnicei asemănări cu Dumnezeu Cel mai presus de fiinţă, revărsând prin iconomia împărtăşirii lumina harului îndumnezeitor celor mai prejos în ordinea smerită a fiinţării.

Conotaţia esenţială a „duratei" îngereşti este astfel una ontologică, ea este expresia sfinţirii ca raţiune de a fi ce are deodată o dimensiune lăuntrică, referind fiinţa la ea însăşi dar şi una eclesială referind fiecare existenţă la Dumnezeu ca izvor necreat al sfinţeniei şi la toate celelalte existenţe create prin iconomia comuniunii. Durata devenirii îngerilor şi oamenilor întru virtute apare ca perspectivă de-a pururi actualizată a unei comuniuni vii, a cărei fundament ontologic necreat este însuşi Dumnezeu care El Însuşi este „procesul de viaţă al tuturor celor ce suferă vre-un fel de devenire"[86]. Dumnezeu este în-

---

83 Pseudo-Dionisie Areopagitul, *op.cit.*, p.13

84 Jean Papin, *Universe dionysien et universe augustinien*, în „Recherches des Philosophie", Paris, 1956, 2, pp. 189-190, *apud* Gh. F. Anghelescu, p. 85

85 Pseudo-Dionisie Areopagitul, *op. cit.,* pp. 128-129

86 „El este cauza substanțială şi Creatorul ființei, existentei, persoanei, substanței, naturii; început şi măsură a veacurilor; entitate

ceputul şi ritmul, raţiunea duhovnicească a sfinţirii şi totodată finalitatea ei veşnică. Dumnezeu Însuşi este „timpul celor ce devin", mai presus de orice subîmpărţire subiectiv-obiectiv.

IV.5. Epectaza, ritmul „timpului" îndumnezeirii

Sfântul Grigorie nu concepe veşnicia doar ca realitate statică a persoanei umane desprinsă de laţul timpului şi slobozită de jugul materiei ci ea este fiinţare activă, trăire harică negrăită şi cunoscătoare de Dumnezeu. Epectaza ca stare activă a omului în veacul viitor este o întâlnire fără capăt, fără limite, nu temporale ci ontologice, a libertăţii omului cu harul lui Dumnezeu. Veşnicia se descoperă ca mişcare vie a omului în Dumnezeu. Posibilitatea epectazei pentru om dă valoare acestuia ca fiinţă liberă şi iubită de Dumnezeu şi, prin urmare, dă valoare timpului care stă, aşa cum am văzut, într-o continuitate cu veşnicia, devine o anticameră a acesteia.

Semantica noţiunii epektasis (p. 205) reuneşte înţelesurile desăvârşirii şi ale limitei la care se adaugă acela al „întinderii către ceva" al „tinderii către o ţintă". Cele două coordonate scripturistice fundamentale ale noţiunii, în exprimarea Sfântului Pavel sunt Filipeni 3,14: „ Dar una fac: uitând de cele ce sunt în urma mea, şi tinzând (epekteiestai) (p. 05) către cele dinainte, alerg la ţintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus." şi II Corinteni 3,18 „ Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului."

Un lucru de remarcat[87]: *ideea* epectazei ca progres spiritual, ca succesiune ale stadiilor desăvârşirii omului prin Hristos, fiind de

---

a timpurilor şi veşnicie ce stă la temelia celor ce există; timp al celor ce devin; existență a celor ce există în vreun fel oarecare; proces de viață a celor ce suferă vreun fel de devenire.", cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 103

[87] Jean Danielou, *Mystique de la tenebre chez Gregoire de Nysse*, în Placide Deseille, Dictionnaire de Spiritualite, tome II, part II, col. 1882

origine paulină era firesc să fie cunoscută şi împărtăşită de antecesorii Sfântului Grigorie ca Irineu, Clement Alexandrinul, Origen sau Filon, dar primul care o dezvoltă şi teologhiseşte sistematic asupra ei, punând-o în legătură cu lucrarea virtuţii, este Sfântul Grigorie de Nyssa. Deşi Sfântul Grigorie se pare că foloseşte cuvântul o singură dată în Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor[88], şi sunt exegeţii moderni care l-au pus în circulaţia teologică şi filosofică la părintele capadocian apare ca fiind intim constitutive vieţii mistice şi vieţii veşnice în Dumnezeu. Iar semantica lui reflectă aceasta: prepoziţia „*epi*” vizează interioritatea lui Dumnezeu în sufletul omenesc, în timp ce „*ek*” se referă la ieşirea din sine a sufletului atras în extazul dragostei infinite a lui Dumnezeu.

Jean Danielou[89] descoperă sensul noţiunii pornind de la metafora spaţială a privirii aţintite spre un anume orizont, la efortul sufletului „întins”, îndreptat către lumea nevăzută, la sufletul „întins” către sfinţenia lui Dumnezeu. Pornind de la referatul paulin, de la contextul iniţial de progres în lucrarea virtuţii, epektasis, ca imagine a vieţii veşnice, implică următoarele: participarea mereu în creştere dar niciodată de ajuns la Dumnezeu, exerciţiul libertăţii omului în sensul progresului, reîntoarcerea sufletului la propria fire odată cu recunoaşterea propriei naturi.

În ce priveşte acuzaţiile de neoplatonism aduse misticii Sfântului Grigorie în acest punct Hans Urs von Bathasar[90] subliniază că gândirea neoplatonică este radical depăşită în esenţa ei: nu există nici un nivel ontologic intermediar de legătură între Ziditor şi făptură şi prin urmare nu-i posibilă vreo contopire între firea dumnezeiască şi firea făpturii ci relaţie harică de comuniune personală între Treimea dumnezeiască şi persoana umană. Totodată la desăvârşirea în virtute nu sunt chemaţi doar cei aleşi, iniţiaţi, elita mistică neoplatonică, ci întreaga umanitate recapitulată în Crucea lui Hristos.

Epectaza este cunoştinţa nemărginită de timp a lui Dumnezeu, care-i viaţa veacului viitor: „... în toată eternitatea veacului nesfârşit,

---

[88] Idem, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, p. 303

[89] *Ibidem*, p. 304

[90] Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée 2, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse,* Paris, 1988, p. 29

cel ce aleargă spre Tine se face pururea mai mare şi mai înalt ca sine însuşi, crescând necontenit prin urcuşul în cele bune. Dar Tu acelaşi eşti, Prea Înalt, neputând să apari niciodată mai coborât celor ce urcă, prin aceea ca eşti întotdeauna în mod egal şi mai presus decât puterea celor ce se înalţă."[91] Firea omenească rămâne hotărnicită ontologic deşi se schimbă calitativ[92], crescând în comuniune, se înmiresmează cu mireasma harului, nepărăsindu-şi însă graniţele ontologice în asemănarea persoanei omeneşti cu Dumnezeu Cel desăvârşit.

Epektaza este plinirea în veşnicie a comuniunii omului cu Dumnezeu începută în timp, odată cu împlinirea omului vocaţiei acestuia de a participa la viaţa dumnezeiască prin actualizarea reală a chipului în asemănare. Noţiune prin definiţie dinamică epektasis are şi o trăsătură statică: statornicia în bine, în mântuire, este calea desăvârşirii fără întoarcere a celor mântuiţi care, „...urmărind necontenit creşterea spre mai bine, au schimbarea împreună lucrătoare în urcuşul la cele mai înalte, ca prin felul schimbător al firii noastre să dobândim neschimbarea."[93] Ea apare ca o mişcare statornică în sens ascendent, o mişcare ce nu poate să cunoască sfârşit, pe de o parte pentru că Dumnezeu nu poate fi limitat, fiind mai presus de făptură aşa încât comuniunea cunoaşterii Lui este inepuizabilă, iar pe de alta pentru că omului îi este proprie o lucrare infinită, o primire fără de limită a harului dumnezeiesc.

Jean Danielou arată[94] cum deosebirea ultimă ce poate fi concepută, cea dintre Dumnezeu şi făptura creată, devine temei ultim al întâlnirii nesfârşite care este viaţa veşnică, pentru că Dumnezeu este

---

[91] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cântarea Cântărilor, Omilia VIII*, în Scrieri exegetice, trad. rom. Pr. prof. T. Bodogae, PSB 30, Bucureşti, 1998, p. 222

[92] Pr. Dr. Vasile Raduca, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2002, p. 132

[93] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cântarea Cântărilor*, în Scrieri I, PSB 29,30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 225

[94]" Dar diferența esențială este că Dumnezeu este infinit în act, în timp ce omul este infinit în lucrare." Cf Jean Danielou, *op. cit.,* p. 229

infinit în act iar omul zidit spre infinita lucrare. Ideea de epectaza își află astfel rațiunea de a fi[95] tocmai în caracterul schimbător al naturii umane, în dinamismul unei naturi create după chipul lui Dumnezeu Celui viu. Acest dinamism cu două ipostaze: pe de o parte dinamismul proniator al lui Dumnezeu iar pe de cealaltă dinamismul propriu firii de a lucra asemănarea, poartă veșnic făptura umană îndumnezeită către îndumnezeirea care va fi mereu mai deplină, mai aproape de Arhetipul ei, Hristos. Eliberat de starea veacului trecător, omul dobândește toate acele capacități firești care-l fac apt sa trăiască veșnic starea epectazelor datorită energiilor dumnezeiești[96] ale harului necreat care, în veacul viitor îi vor fi comunicate deplin.

Epectaza nu este unire ființială ci cunoștință izvorâtoare de viață a lui Dumnezeu Ce rămâne pururi neatins, unire harică fără de sfârșit în ritmul unei dinamici tainice a dezmărginirii omului: „... Căci ceea ce se cuprinde mereu e totdeauna mai mult decât cele ce s-au cuprins mai înainte, dar nu hotărnicește în sine ceea ce se caută, ci marginea a ceea ce s-a aflat se face, celor ce urcă, început spre aflarea celor mai înalte. Și nici cel ce urcă nu se oprește vreodată, primind începutul din început, nici începutul celor pururea mai mari nu se desăvârșește în sine."[97] Timpul, ca spațiu al mișcării de cunoaștere și iubire a făpturii omenești, care cuprinde mereu și mereu alte conținuturi, trecând câteodată de la teza la antiteză, apare ca făcut pentru eternitate în care omul tinde la cuprinderea totului infinit, pe care nu va ajunge să-l cuprindă deodată și în întregime[98].

Posibilitatea umană a virtuților, vizibilă în sfinți și sfințenie, este o dovadă vie a faptului că omul este liber și capabil de împlinire veșnică în chiar lucrarea virtuților, ca o suită de epectaze. Moise este modelul trăirii întru virtute care înalță omul în cunoașterea lui Dumnezeu, îl împodobește cu înțelegere duhovnicească, și-i dă în cele din urmă starea progresului veșnic în bine. Moise, trăind setea cunoașterii nedepline, care cere epectaza unei cunoașteri depline, are parte de

---

95 Pr. dr. Vasile Raduca, *op. cit.,* p. 132

96 Drd. Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul. Grigorie de Nyssa*, în „Ortodoxia", nr. 1, anul 1971, p. 91.

97 Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 223

98 Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Nota* 221, în Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.,* p. 258

darul cunoaşterii lui Dumnezeu la măsura cea mai desăvârşită posibilă unui om în trup. El devine icoana pământească a veşnicei cunoştinţe de Dumnezeu a sfinţilor veacului viitor, căci, înălţat dincolo de graniţele lumii acesteia, s-a ridicat mai presus de cunoaşterea mărginită a omului trăitor în timp.

Lucrarea virtuţilor în viaţa trecătoare devine un act de pregătire esenţial pentru a experia în veşnicie epectaza[99]ca o înălţare ireversibilă către Dumnezeu: „Pentru aceasta zice că şi marele Moise, urcând mereu nu se opreşte niciodată din urcuş, nici nu-şi pune vre-un hotar sieşi în mişcarea spre înălţime, ci odată ce a pus piciorul pe scara care se sprijină de Dumnezeu, cum spune Iacov, păşeşte pururea spre treapta de deasupra şi nu încetează niciodată să se înalţe, prin aceea că descoperă mereu ceva deasupra treptei atinse în urcuşul spre înălţime."[100]

Imaginea urcuşului ca „scară ce se sprijină pe Dumnezeu" descoperă timpul ritmului ascensional al epectazei ca „timp" al veşniciei, fără de sfârşit pentru că urcuşul nu se va opri niciodată, după cum revărsarea împărtăşirii harului dumnezeiesc nu poate cunoaşte măsură. În Cântarea Cântărilor[101] avem un comentariu la Ioan 14,2 „în casa Tatălui Meu, multe locaşuri sunt" ce-i o viziune cuprinzătoare a timpului ca drum al virtuţii, şi a veşniciei ca împlinire a

---

[99] Jean. Danielou, *La „Theoria" chez Gregoire de Nysse*, în „Studia Patristica", XI(1972), p. 139

[100] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, în Scrieri exegetice, trad. rom. Pr. prof. T. Bodogae, PSB 30, Bucureşti, 1998 p. 91

[101] „De aceea am învățat că sunt multe locaşuri la Tatăl, deoarece răsplata se pregătește tuturor după măsura alipirii de bine şi a îndepărtării de rău a fiecăruia. Unul este la începutul mișcării mai bine ca altul care a ieșit dintr-un adânc de viață în răutate la împărtășirea de adevăr. Altul a primit, prin sârguința un spor al binelui. Altul a crescut mai mult prin dorirea celor bune. Iar unul e la mijlocul urcușului către cele înalte. Altul a trecut de mijloc…și peste tot Dumnezeu primește pe fiecare în ceata lui proprie, după varietatea felurită a voii Lui." cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cântarea Cântărilor*, *op. cit.*, p. 198

darului şi răsplăţii pentru osteneala mântuitoare a fiecăruia pe care Dumnezeu îl proniază şi îl răsplăteşte în chip unic.

Libertatea veşniciei se întemeiază astfel pe libertatea omului în timp. Imaginea deplinei libertăţi de alegere dăruită omului de a-şi croi propriul destin în lumea trecătoare, se reflectă în viaţa veşnică ca permanentă. Deşi sunt anume pasaje în care Sfântul Grigorie admite ideea apocatastazei, preluată de la Origen, se poate spune fără îndoială că eshatologia sa ca întreg este deplin ortodoxă caci viaţa veşnică nu este uniformă ci desăvârşire în cunoaştere fericită de Dumnezeu sau desăvârşire în chinul necunoaşterii de Dumnezeu. Libertatea omului trăită în timpul lumii căzute va fi pe deplin reflectată în starea omului eliberat de trecerea timpului dar veşnic „încătuşat" de netimpul eternităţii.

Există din punctul de vedere al timpului şi veşniciei problema epectazei ca experienţă harică. Jean Danielou remarcă faptul că la Sfântul Grigorie „... epectaza apare ca o experienţă a unei creşteri continue în extaz, ca un fel de extaz în care infinitele perfecţiuni divine, în măsura în care ele se descoperă, aruncă sufletul într-o admiraţie mereu nouă."[102] Accentul nu cade însă pe extaz ca stare mistică excepţională dăruită de har ci pe extaz ca stare „normală" a vieţii în Dumnezeu. Extazul epectazei veşnice nu este sincopat de neputinţele existenţei în trup, orice stare harică în această viaţă nefiind decât o arvună a „bunătăţilor viitoare". Această ascensiune, acest progres este cu neputinţă de trăit neîntrerupt atâta vreme cât trăim în trup, ori una din trăsăturile fundamentale ale noţiunii de epectază este ritmul ei veşnic şi ireversibil. Elanul de aici şi cel din viaţa viitoare sunt deosebite în sensul că deşi este cu putinţă o epectază spre plinătatea dumnezeiască încă din această viaţă totuşi aici, aşa cum aflăm într-o formulare teologică contemporană: „...elanul după plenitudinea dumnezeiască este împiedicat şi strâmtorat de necesităţile

---

[102] Jean Danielou, *Mystique de la tenebre chez Gregoire de Nysse*, în Placide Deseille, *Dictionnaire de Spiritualite*, tome II, part II, col. 1884, pp. 445-446

vieţii noastre trupeşti precum şi de neputinţa mintii noastre de a cunoaşte direct realităţile dumnezeieşti."[103]

În trup omul se află într-o etapă pe care Marie Josephe Rondeau o numeşte pre-epectază[104] şi care are la Sfântul Grigorie cinci etape duhovniceşti: părăsirea răului, dorul de a te întâlni cu Dumnezeu, înţelegerea că adevăratul bine este a te uni cu Dumnezeu, şi, pentru aceasta sufletul trebuie înălţat permanent către El pentru a-L cunoaşte şi a trăi în El şi, în cele din urmă dorinţa fierbinte de a dobândi mântuirea.

În pre-epectază omul are posibilitatea experierii, a pregustării epectazei veşniciei, dar aceasta nu înseamnă că începe să o şi trăiască efectiv căci ar fi răpit atunci în urcuşul continuu ce s-a pregătit dincolo de moarte şi de acest veac. Sufletul, lucrând duhovniceşte se pregăteşte să trăiască în viitorul veşnic înălţarea către Dumnezeu. Cu cuvintele Sfântului Grigorie: „Deci iarăşi se cuvine să fericim sufletul pentru aceasta, ca unul ce a ajuns, în urcuşul spre înălţime la treapta cea mai de sus din cele dorite. Căci ce fericire mai mare s-ar putea cugeta, decât a vedea pe Dumnezeu? Dar şi aceasta fiind un sfârşit al celor străbătute mai înainte, se face început al nădejdii celor aflate mai sus."[105]

Este vorba mai degrabă de o atitudine proprie vieţii spirituale şi care va persista în viaţa veşnică o pregătire continuă prin care omul trăieşte o stare de permanentă şi smerită regăsire în Dumnezeu, şi astfel o aflăm exprimată de Sfântul Grigorie: „Esenţa este de a primi în fiecare clipă pe Dumnezeu întreg, de a fi mereu creat." Această afirmaţie aruncă o lumină nouă asupra înţelesului prezentului ca şi spaţiu al lucrării Proniei în noi, lucrare ce aduce făpturii conştiinţa că este creată clipă de clipă şi că lucrarea harului prezenţei lui Dumnezeu în noi este viaţa dumnezeiască.

---

103 Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Viața veșnică*, în vol. Îndrumări misionare, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , București, 1986, pp. 939-940

104 Marie Josephe Rondeau, *Exegese du psautier et atanabase spirituelle chese Gregoire de Nysse*, în Epektasis, XXIX,1981, pp. 521-522

105 Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cântarea Cântărilor*, *op. cit.*, p. 194

Părinţii capadocieni au exprimat primii în termenii unei teologii în plinătatea sensului, ceea ce Scriptura descoperă ca fiind alteritatea absolută a lui Dumnezeu faţă de făptura Sa. Sfântul Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare şi cel mai bine articulat din punct de vedere al limbajului metafizic, Sfântul Grigorie de Nyssa răspund problemei cunoaşterii lui Dumnezeu[106] legându-o de finitudinea făpturii în raport cu Ziditorul ei. Tot ce este creat stă între graniţe ontologice, cunoaşte acea dezvoltare temporală numită „diastemă", termen preluat de la Origen, este limitat în propria sa extensie în raport cu Dumnezeu şi chiar cu sine însuşi. Făptura finită, extinzându-se în timp către Dumnezeu nu poate cunoaşte firea nemărginită şi mai presus de gând a dumnezeirii. Pe de cealaltă parte Dumnezeu este neschimbător, infinit ontologic, „nenăscut", neadus în existenţă, prin urmare fără extensie temporală.

Fiinţa nelimitată, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu stă de-a pururi mai presus de cuprinderea făpturii cuprinse de timp. Aceasta contradicţie între caracterul diastemic, limitat al făpturii şi cel adiastemic[107]al lui Dumnezeu va fi depăşită de patristica târzie prin teologia palamită a energiilor dumnezeieşti necreate şi distincţia între fiinţa şi lucrarea Preasfintei Treimi.

Cunoaşterea lui Dumnezeu după fiinţă, limitată de timpul făpturii nu ca interval insuficient pentru a o realiza ci ca neputinţă ontologică de a trece peste prăpastia dintre creat şi necreat, devine prin lucrarea energiilor dumnezeieşti în chiar timpul făpturii, cunoaştere a lui Dumnezeu ca Persoană nemărginită în relaţie de iubire veşnică cu omul.

---

106 Gheorghe F. Anghelescu, *op. cit.,* p. 75

107 Termenul *adiastatos* a fost introdus de Origen cf. David L. Balas, *Eternity and Time în Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, Ed. H. Dorrie, M. Altenburger, and U. Sinryhe. E.J. Brill, Leiden: 1972, p. 112

V. RAŢIUNEA DE A FI A TIMPULUI – VEŞNICIA SFINTEI TREIMI

Totul se brodează în jurul modului tainic prin care Dumnezeul treimic Cel veşnic creează timpul şi-l susţine ca drum spre înaintarea fiecărui om în legătură cu alţii spre el. Veşnicia Persoanei supreme, mai precis a Comuniunii personale supreme, nu e cugetată ca o veşnicie amorfă, inconştientă, lipsită de libertate şi de relaţie interioară. O astfel de existenţă, în mod cert, se poate deschide relaţiei cu persoana temporală, chemată la o comuniune tot mai accentuată cu alte persoane asemenea ei, dar şi la Comuniunea personală supremă şi desăvârşită.

Posibilitatea legăturii, ne spune Părintele Dumitru Stăniloae, între Comuniunea personală supremă şi veşnică şi cea temporală e dată în faptul că amândouă sunt deschise în mod conştient binelui, cea dintâi putându-se coborî din pornirea binelui spre persoane făcute să aspire spre creşterea în binele comuniunii, iar cea de a doua, capabilă să se înalţe spre binele Comuniunii supreme. Conştiinţa personală este prin sine dornică să se deschidă altor conştiinţe spre comuniunea cu ele, şi aceasta este una cu binele.[1]

În Dumnezeu sunt date posibilităţile de manifestare şi comunicare ale binelui, dar le alege după cum o cer situaţiile schimbătoare ale creaturilor. Aceasta ar putea exprima până la un punct chiar aducerea la existenţă a timpului, sau a făpturilor schimbătoare de către Dumnezeu cel etern şi neschimbat în fiinţă, dar nesfârşit în posibilităţile Lui de manifestare a binelui, aflat ca într-un izvor în fiinţa Lui. Ea poate explica chiar o legătură a timpului cu veşnicia lui Dumnezeu, fără a se pune în cauză neschimbarea fiinţei Lui. Dacă ar fi şi lumea din veci, ea nu ar mai fi opera voinţei Lui şi nu ar mai exista o deosebire între ea şi Dumnezeu, iar insuficienţele lumii şi-ar avea

---

[1] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 43

cauzele în fiinţa Lui (inclusiv răul din ea). Dar timpul şi lumea nu sunt din veci, afirmaţie ce evită eternitatea insuficienţelor şi răului şi atribuirea lor lui Dumnezeu.

În concepţia Părinţilor există o legătură strânsă între infinitatea lui Dumnezeu şi faptul că dumnezeirea este de necuprins cu mintea. C. Stead[2] susţine că Sfântul Grigorie de Nyssa este primul care „introduce un nou factor când îl descrie pe Dumnezeu ca fiind infinit" aceasta decurgând firesc din faptul că este în totalitate transcendent. Nu poate fi trecută însă cu vederea continuitatea în care Părintele capadocian stă faţă de Origen în această privinţă. Origen cel dintâi spune că Dumnezeu este „infinit"[3] în fiinţa şi lucrările Sale: nu este limită slavei lui Dumnezeu iar pronia Sa pentru toată făptura este „din infinit la infinit şi dincolo de ele", El este omnipotent[4]. Sfântul Grigorie îl urmează când vorbeşte despre slava şi puterea lui Dumnezeu în termeni de infinitate, de fără limită: „slava puterii dumnezeieşti este infinită", puterea lui Dumnezeu este „infinită". Mai mult infinitatea este o trăsătură ontologică a firii dumnezeieşti căci în timp ce „firea omenească este mică şi uşor de descris, dumnezeirea este infinită; prin urmare nu poate fi cuprinsă de vreun om."[5]

Expresia lui Andrutsos: „Dumnezeu este numai logic anterior lumii" nu este cea mai fericită pentru a explica raportul dintre lume şi divinitate. Crearea lumii în timp se poate concilia în opinia lui Dumitru Stăniloae cu admiterea unui „înainte" în Dumnezeu prin învăţătura despre deosebirea dintre fiinţa şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu. Cugetând la un „înainte de veacuri", când a gândit Dumnezeu lumea, nu introducem timpul în veşnicia fiinţei Lui. Sfinţii Apostoli

---

2 Charles Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, p. 202

3 Origen, *Contra lui Celsus* III, 77, în PSB 9,trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1984, p. 188

4 Origen, *Fragmenta ex commentariis în Proverbiae*, 18,(PG 17.204) transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1953, p. 38

5 Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 10, trad. G. Teodorescu, Ed. Sophia, Bucureşti, 1998, p. 112

scriu şi ei în Noul Testament că Dumnezeu „ne-a ales în Hristos înainte de veacuri” (Efeseni I, 11; I Petru I, 19-20; Apocalipsă XIII, 8). Dar acest „înainte” al cugetării nu introduce timpul în fiinţa lui Dumnezeu, cum nu îl introduce nici cugetarea lui anterioară la cele ce se petrec în lume după apariţia ei. Dimpotrivă, el îl apără pe Dumnezeu de evoluţie, sau de o apariţie în el a ceva în momentul în care săvârşeşte respectivul ceva în timp, făcându-l conform cugetării Lui anterioare.

Dumnezeu nu a introdus în Sine atunci când a creat lumea şi timpul un „înainte” temporal, pentru că El le-a cugetat „dinainte de veacuri”. Pentru aceasta însă nu a fost silit să creeze lumea dinainte de veacuri, pentru că nici cugetarea lumii şi a timpului sau a diferitelor timpuri dinainte de veacuri nu a fost o necesitate pentru fiinţa Lui, ci faptă a voinţei Lui. Ideea dinainte de veacuri a lumii şi a timpului nu a fost o necesitate şi de aceea nici ele nu au ieşit din Dumnezeu cu necesitate din veci. Aici este taina Persoanei lui Dumnezeu, nesilit să gândească şi să lucreze ceva de către însăşi fiinţa Lui, având deci în fiinţa Lui numaidecât un „înainte” de orice gândire şi lucrare, dar o bază pentru ele.

Pornind de la referatul de la Ieşire III,14 „Eu sunt Cel ce sunt”, Sfântul Grigorie de Nazianz spune că ele exprimă veşnicia ca etern prezent mai presus de subîmpărţirile lui „a fost” şi „va fi” ale timpului experiat de făptura omenească în acest fel datorită nestatorniciei firii în continuă transformare. Dumnezeu Cel ce „este de-a pururi” este „existenţa fără de început şi fără de sfârşit, este ca un ocean de fiinţă nesfârşit şi nemărginit, lucru care depăşeşte orice cugetare cu privire la timp şi la natură.”[6] Însăşi noţiunile de „fără de început” şi „fără de sfârşit” ca atribute descriptive ale veşniciei sunt simple conturări din perspectiva făpturii ale negrăitului vieţii dumnezeieşti care, nefiind timp şi nici parte din acesta nu poate fi cuprinsă, măsurată, într-un cuvânt concepută de om, fiinţă temporală prin definiţie. Veşnicia este prin iconomia unei analogii ceea ce timpul este pentru om ca fiinţă creată: o extensie a vieţii dumnezeieşti necreate: „adică

---

[6] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la arătarea lui Dumnezeu* 1, I, 29 în *Taina m-a uns, Cuvântări*, trad. note şi comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 1999, pp. 179-180

tot ce se întinde laolaltă cu Cei veşnici, ca o mişcare de timp şi ca un interval."[7]

Timpul şi veşnicia sunt definite în acest pasaj prin antiteză şi analogie: veşnicia nu este timp şi nici parte din timp pentru că nu ţine de făptură ci de Dumnezeu Cel necreat, dar poate fi privită ca o extensie, ca o întindere a vieţii dumnezeieşti cu totul mai presus de curgerea temporalităţii în sensul în care mişcarea de timp şi intervalul ce o mărgineşte sunt nedespărţite de condiţia temporală a omului.

Pentru definirea noţiunii de „infinitate" vizavi de cea de „eternitate" Părintele Dumitru Stăniloae face o consideraţie relevantă inspirându-se din gândirea Sfântului Maxim. El răspunde dilemei filosofice a relaţiei între infinitul actual şi cel potenţial că „... nesfârşitele discuţii... pornesc de la identificarea greşită a aspiraţiei continue spre absolut cu limita acestei aspiraţii. Infinitatea actuală a lui Dumnezeu este expresia neputinţei noastre de a exprima bogăţia plenitudinii, în care nu există un interval de parcurs, la capătul căruia să înceapă alt interval[8]. Această plenitudine dumnezeiască este exprimată mai bine de noţiunea de, stabilitate, nu în sensul de încremenire, ci „o stabilitate în sensul de persistare în fiinţa proprie [...] o stabilitate care nu exclude desăvârşirea"[9].

Omul, deşi trăieşte o condiţie mărginită mai ales temporal este chemat să ajungă în plenitudinea dumnezeiască. Cuvântul „infinit", este doar expresia acestei neputinţe a făpturii, iar „eternitatea" este asociată plenitudinii comuniunii dumnezeieşti intratrinitare ca infinit viu al dragostei. Ritmul duhovnicesc al vieţii omului este dat de mişcarea transformatoare, susţinută de dorul după absolut al cărui expresie este conceptul de infinit potenţial. În acest fel eternitatea lui Dumnezeu dă posibilitate timpului să existe.

Părintele Stăniloae arată că „eternitatea nu poate fi lipsită de cea mai esenţială dimensiune a caracterului inepuizabil, care trebuie să fie în acelaşi timp o dimensiune a vieţii în plenitudine. O eternitate lipsită de viaţa liberă şi conştientă este în cel mai bun caz o eternitate

---

[7] *Ibidem*, 1, I, 31, p. 180

[8] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri catre Talasie*, trad. şi note de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, ediția a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, p. 439

[9] *Ibidem*., nota 592, p. 504

ambiguă, lipsită de plenitudinea existenţei, deci în fond o falsă eternitate. Chiar eternitatea unei raţiuni pure este o monotonie care ucide şi este deci limitată. Eternitatea adevărată trebuie să fie calitatea unei subiectivităţi desăvârşite, căci numai aceasta este total incoruptibilă şi posedă dimensiunile cele mai esenţiale ale caracterului inepuizabil şi ale noutăţii infinite de manifestare: interioritatea şi voinţa liberă. Numai subiectul este total necompus, inepuizabil în toate posibilităţile sale şi liber"[10].

Plinătatea inepuizabilă este comuniunea desăvârşită a Persoanelor desăvârşite şi este mişcare de iubire dumnezeieşte mai presus de orice mişcare, mai presus de orice determinare temporală. În Treime nu poate fi vorba de o depăşire a comuniunii realizate deja spre una mai deplină. Raţiunea de a fi a timpului este doar eternitatea pentru că „... numai pentru că este prin Sine plenitudinea mai presus de orice determinare şi devenire, de orice creştere şi descreştere, Dumnezeu a putut crea o lume destinată împărtăşirii de eternitatea Sa înţeleasă ca plenitudine a comuniunii interpersonale [...]. Numai o eternitate în acest sens face posibilă înţelegerea timpului"[11]. Sf. Grigorie Palama spune că cel îndumnezeit devine fără început şi fără sfârşit.

Rezumând, Florovski sintetizează cele prezentate până acum şi precizează: „Ideea lumii, gândirea şi voia lui Dumnezeu privitoare la lume sunt evident eterne, dar într-un sens nu coeterne şi nu legate în mod absolut cu El, ideea ei fiind distinctă prin voia Lui de «fiinţa» Lui. Distincţia aceasta nu introduce vreo separaţie sau tăiere în existenţa divină..., ce exprimă distincţia între fiinţă şi voinţă... Ideea lumii are baza ei nu în esenţă, ci în voinţa lui Dumnezeu. El gândeşte lumea în perfectă libertate şi, numai în virtutea acestei gândiri deplin libere..., El devine Creator... El ar fi putut de asemenea să nu creeze... Şi reţinerea de la crearea ei n-ar fi alterat sau sărăcit natura divină".[12] Dacă cele spuse mai sus sunt adevărate, Dumnezeu, hotărându-se prin voinţa Sa să creeze lumea şi timpul, a putut să le cugete

---

[10] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a II-a, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, vol. I, p. 122

[11] *Ibidem,* p. 124

[12] *Ibidem*, p. 45

dinainte de a le crea în baza puterii date în fiinţa Sa, dar nu a fost silit să le cugete şi să le aducă la îndeplinire prin lucrare, sau să le emane, ori să le nască prin fiinţă.

Cel puţin la nivel semantic, limba greacă a încercat să rezolve această antinomie, redând distincţia între veşnicia fiinţei lui Dumnezeu şi gândirea şi voia Lui cu privire la lume şi la timp, înainte de veacuri, folosind pentru cea dintâi termenul eternitate, iar pentru ultimele, termenul veşnicie. Lumea este gândită „înainte de toţi vecii". Gândirea lui Dumnezeu cu privire la cele deosebite de El întemeiază „vecii". Lumea ia şi ea loc prin gândirea şi lucrarea lui Dumnezeu într-un fel în El însuşi şi prin aceasta în veşnicie, care nu e gândită sau nu există fără o relaţie cu timpul, fie ea viitoare (gândită de Dumnezeu ca viitoare), fie prezentă sau trecută. „Astfel, Dumnezeu nu numai coboară în timp, gândindu-l, dându-i existenţă, sau ridicând pe cele ce au trăit în timp, în Sine, ci îl are de când îl gândeşte într-un fel în El însuşi, dependent de El, plin de El. Astfel, este şi timpul mai ales până este doar gândit şi după ce a fost trăit de fiinţele create ca o altă veşnicie."[13] În felul acesta, noi rugăm în Dumnezeu o eternitate a fiinţei Lui pe care o şi posedă, sau o eternitate într-un sens fundamental „înainte" de gândirea şi de crearea lumii, plasată într-o veşnicie concepută ca o legătură a lui Dumnezeu cu lumea sau a lumii cu Dumnezeu, fără de care ea nu poate fi gândită, realizată şi desăvârşită.

Această veşnicie implică o relaţie a lui Dumnezeu cu lumea şi cu timpul, înainte de existenţa lor, fără să-L scoată din eternitatea proprie exclusiv Lui, sau fiinţei Lui. Dar aceasta înseamnă că Dumnezeu se aşează de bună voie, nu prin fiinţa Sa „de infinite ori infinit înainte de veacuri"[14] în relaţie gândită cu timpul lumii, cugetând să dea când va voi lumii temporale existenţă reală. Dacă nu ar gândi lumea şi timpul înainte de creaţie, lumea nu ar mai fi o creaţie, ci o emanaţie. Dacă ar trebui să creeze lumea o dată cu gândirea ei dinainte de veacuri, de asemenea ea nu ar mai fi creaţie, ci emanaţie.

---

[13] *Ibidem*, p. 46

[14] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60; P.G. 90, 621 urm., în Filoc. rom., vol. III trad. şi note de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, ediţia a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti 1993, p. 46.

Dumnezeu e liber şi faţă de timp, neproducându-l când îl gândeşte, dar şi timpul capătă o mare valoare, fiind gândit de Dumnezeu înainte de veacuri.

Pentru a înţelege întrepătrunderile şi intercondiţionările dintre timp şi veşnicie trebuie să avem în vedere relaţia acestora şi raportarea lor la eon. În acest sens, cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul sunt deosebit de elocvente: „Timpul, când se opreşte din mişcare, este eon, şi eonul, când se măsoară, este timp purtat de mişcare. Astfel, eonul este, ca să spun pe scurt, timpul lipsit de mişcare, iar timpul, eonul măsurat prin mişcare"[15] sau: „Îndumnezeirea, ca să spunem pe scurt, este concentrarea şi sfârşitul tuturor timpurilor şi tuturor veacurilor şi tuturor celor ce sunt în timp şi în veac".[16] Aceasta înseamnă că eternitatea care se va instala la sfârşitul timpului va fi o concentrare a întregului timp, împreună cu eforturile făcute de oameni, concentrare penetrată de veşnicia lui Dumnezeu, cu care omul a intrat în comuniunea deplină.

În altă ordine de idei, eonul devine timp când apare creaţia cu mişcarea ei, iar timpul devine eon când creaţia se opreşte în mişcarea ei, în Dumnezeu Cel ce e mai presus de mişcare, ca Unul ce are în Sine totul din veac şi până în veac. Eonul preexistă ca virtualitate a timpului în sânul eternităţii divine, fără să se confunde cu ea, ca o raţiune a timpului legată de raţiunea cosmosului (Fapte 17, 26).

Timpul a început, fără îndoială, o dată cu lumea creată. Totuşi, fără o eternitate preexistentă, el n-ar fi putut începe. Dar el nu e nici numai o simplă perioadă în nesfârşitele perioade ce au fost şi vor fi. Eternitatea dinainte şi cea de după timp este altceva decât timpul. Însă veşnicia explică timpul, care vine din ea şi în ea se sfârşeşte. A fost în ea ca eon virtual şi sfârşeşte ca eon actualizat şi eternizat cu toate realităţile trăite ca timp desfăşurat.

Părintele Dumitru Stăniloae spune că veşnicia este baza timpului, iar acesta, ca desfăşurare a eonului e un fel de scară întinsă de

---

15 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 187, Idem., *Răspunsuri către Talasie*, 59, în Filoc. rom., vol. III, p. 315, apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 187

16 Idem., *Răspunsuri către Talasie*, 59, în Filoc. rom., vol. III, p. 315, apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 187

eternitate, sau de o lucrare a ei, spre lumea creată. E o scară întinsă de eternitatea lui Dumnezeu pusă la dispoziţia mea, după măsura mea, printr-o lucrare a lui Dumnezeu la nivelul meu, deoarece eu nu pot trăi încă veşnicia ca atare. Dar relaţia cea mai înaltă între Persoana divină şi cea umană nu poate fi decât o relaţie de iubire şi nu poate urmări altceva decât unirea într-o iubire deplină, viziunea despre legătura intimă între veşnicie şi timpul menit să devină eon îmbibat de eternitate, se poate transcrie în termenii acestei relaţii. Altfel spus, veşnicia lui Dumnezeu poate fi concepută ca prezentă în timpul nostru prin oferta iubirii sale, care provoacă şi ajută răspunsul nostru. În calitate de creaturi, noi suntem limitaţi, dar în acelaşi timp, suntem capabili de a ne depăşi şi tindem să ne depăşim. Aceasta introduce timpul, adică trecutul cu nemulţumirea pentru ceea ce a fost şi pentru gradul în care ne-am dăruit, şi viitorul cu tendinţa de a fi mai mult.

Dumnezeul Cel etern se plasează într-o aşteptare în raport cu noi. În aceste condiţii apare şi raportul dintre El şi timp. De aici se vede că Dumnezeu ţine timpul legat de veşnicia Sa. Veşnicia acceptă timpul în ea, adică Dumnezeu acceptă făptura, care trăieşte în timp, în eternitatea Sa, deşi timpul reprezintă şi o distanţă spirituală între persoanele create şi Dumnezeu. Veşnicia este astfel atât în timp, cât şi deasupra timpului. Rămâne o distanţă între noi şi Dumnezeu, dar în acelaşi timp, această distanţă are loc în cadrul iubirii, deci al veşniciei lui Dumnezeu. Distanţa este deci, timpul, ca aşteptare a eternităţii îndreptate spre creaturi şi ca speranţă a creaturii îndreptate spre veşnicie.[17]

Dar, pe această cale a noastră spre eternitate, Dumnezeu însuşi trăieşte cu noi aşteptarea şi deci, timpul, în planul energiilor sale sau al relaţiilor sale cu noi. Aceasta se întâmplă pentru că El însuşi trăieşte voluntar limitarea ofertei iubirii Sale. Aceasta este o chenoză acceptată voluntar de către Dumnezeu pentru creaţie, o coborâre (katabasis) în raport cu lumea, trăită simultan cu veşnicia vieţii Sale treimice. El le trăieşte pe amândouă prin faptul că face să se simtă oferta iubirii Sale veşnice chiar în momentul nostru temporal. Dar aceasta înseamnă că, în necesitatea de a răspunde, şi noi trăim nu numai temporalitatea noastră, ci şi eternitatea de unde vine această

[17] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 190

ofertă, chiar dacă noi răspundem numai pe jumătate, sau refuzăm să răspundem.

Timpul înseamnă pentru Dumnezeu durata aşteptării între bătaia Sa la poarta sufletului şi fapta noastră de a o deschide.[18] El nu intră cu forţa în inima oamenilor, timpul implică în acest sens şi respectul acordat de Dumnezeu creaturilor conştiente. Unirea cu El în iubire nu se poate realiza fără răspunsul liber al oamenilor la oferta iubirii Sale. Dar Dumnezeu, aşteptând, trăieşte timpul fără să uite eternitatea Sa, fără să iasă din ea, în timp ce noi, când auzim glasul Lui, trăim un timp fără conştiinţa veşniciei.

Timpul nostru este totuşi o realitate şi pentru Dumnezeu, însă El rămâne şi deasupra timpului. El este deasupra chiar prin faptul că omul este mişcat interior de oferta lui Dumnezeu, sau de chemarea Lui, de faptul că noi suntem mişcaţi la un răspuns de iubirea eternă oferită de Dumnezeu. Părintele Dumitru Stăniloae ne spune că prin acţiunea manifestată prin apelul continuu, Dumnezeu este ca un arc întins peste intervalul între oferta Sa şi răspunsul nostru, între veşnicie şi timp. Numai atunci când noi devenim total insensibili la această ofertă, când nu mai avem în noi nici o preocupare de răspuns, nu mai suntem atârnaţi de lucrarea lui Dumnezeu şi nu mai suntem ţinuţi de ea într-o mişcare spre veşnicie.[19] Astfel Dumnezeu face eficientă eternitatea Sa în faptul că noi suntem conduşi spre depăşirea duratei între oferta iubirii Sale şi răspunsul nostru, deci spre depăşirea timpului. Suntem conduşi spre această depăşire de puterea iubirii Sale intratreimice, deci graţie veşniciei lui Dumnezeu, iubirii şi vieţii Sale mai presus de timp.

„Plinirea timpului” pentru venirea lui Dumnezeu ca om arată că omenirea nu a fost lăsată să înainteze singură spre El, având doar un ajutor de la distanţă, ci a fost necesară venirea Lui la ea şi ca om în timp, ca să o conducă din maxima apropiere spre viaţa Lui în veşnicie. Timpul e cugetat din veci de Dumnezeu, nu numai ca un cadru în care omenii să înainteze spre Dumnezeu oarecum prin ei înşişi, ci şi ca să fie asumat de El însuşi, ca să le dea din imediata apropiere puterea înaintării cu El spre veşnicie. „Iată, Eu sunt cu voi

---

[18] *Ibidem*, p. 191

[19] *Ibidem*, p. 193

până la sfârşitul veacului" (Matei XXVIII, 20).[20] Împlinirea timpului şi a rostului lui de către Fiul lui Dumnezeu cel întrupat este şi o împlinire a lui de către Treimea iubitoare. Căci o dată ce Fiul ca Unul din Treime s-a făcut participant la timpul oamenilor, Treimea însăşi participă la timpul nostru, dar umplându-l cu veşnicia neschimbată a iubirii Ei, deci ridicându-ne şi pe noi încă de pe acum în această veşnicie, deşi nu o trăim în mod neschimbat şi plenar, ci cădem adeseori din trăirea ei deplină.

Momentul întrupării Fiului lui Dumnezeu ar putea fi socotit ca un centru al timpului, însă Noul Testament îl numeşte mai degrabă timpul de pe urmă, nu însă chiar sfârşitul timpului. Aceasta se întâmplă pentru că, după ce vine în timp Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, timpul s-a umplut propriu-zis de Dumnezeu, la care a fost făcut să ajungă. Nu numai Dumnezeu a intrat în timp, ci şi timpul a intrat în veşnicia lui Dumnezeu, deşi nu şi-a atins încă sfârşitul lui. Dacă un timp modern – fără un Dumnezeu transcendent venit în el – nu e capabil, ca mişcare a unei esenţe, de nici un progres real spre o ţintă ultimă – în Hristos cel transcendent timpului prin dumnezeirea Sa atotdesăvârşită, timpul şi-a ajuns ţinta ultimă şi culminantă pentru umanitatea asumată de El şi spre acea culme ajută să se apropie pe cei ce se alipesc de El, încă în cursul istoriei, iar prin aceasta îi duce la veşnicia de dincolo de timp şi cu trupul, după învierea de la sfârşitul istoriei. Aceasta dă întregului timp ca ţintă veşnicia, sau plenitudinea vieţii nesfârşite a celor din el în Dumnezeu cel iubitor în Treimea Lui de Persoane desăvârşite.

Hristos a adus veşnicia în timpul nostru prin dumnezeirea Lui, în umanitatea asumată la întrupare şi deplin prin înviere, dar El ne-a arătat şi cum putem înainta şi noi spre veşnicie prin timpul nostru. El a atins veşnicia cu umanitatea Sa, prin bunătatea şi jertfa totală de care s-a imprimat aceasta prin unirea cu ipostasul divin. El ne-a arătat că veşnicia la care suntem chemaţi este una cu desăvârşirea şi că noi trebuie să facem în timpul ce ne mai stă la dispoziţie eforturi pentru a înainta, ajutaţi de El, spre desăvârşirea pe care ne-a arătat-o ca om. Prin întruparea Lui, El ne-a arătat spre ce ne este dat timpul şi

---

20 Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Cristal, Bucureşti, 1995, p. 74

de asemenea, semnificaţia şi importanţa lui pentru eforturile noastre de a ajunge la capăt. Cel etern îşi asumă timpul nostru, nu renunţând la eternitate, ci dând semnificaţie şi valoare veşnică celor trăite în timp, în mod potrivit eternităţii, care le face demne de durată veşnică. Prin aceasta arată legătura între ambele, arată valoarea timpului pentru veşnicie, arată timpul ca slujitor al eternităţii, deşi nu în mod necesar ci prin libertatea persoanelor umane; arată cele bune, săvârşite în timp, capabile de o valoare şi durată veşnică.

În mod paradoxal, există o situaţie în care timpul îşi pierde total valenţele şi caracteristicile sale. Aceasta se întâmplă atunci când la chemarea adresată de Dumnezeu din iubire omul răspunde cu un refuz continuu care fixează creatura spirituală într-o neputinţă totală de comunicare. În acest caz nu mai există nici aşteptare, nici speranţă, pentru că nu va mai fi nimic nou şi astfel se poate spune că atunci nu va mai fi propriu-zis timp, pentru că nu va mai fi nimic din veşnicie în el, şi el va fi gol de orice conţinut. Acesta este timpul devenit nesemnificativ, inutil, prin vidul lui total, prin absenţa de orice mişcare, de orice direcţie, de orice ţintă. Aceasta va fi, aşa cum ne spune Părintele Dumitru Stăniloae, o eternitate nenorocită, care este chiar dedesubtul timpului (despre ea ne vorbeşte şi Sfântul Maxim Mărturisitorul).[21]

Timpul căzut total din raza eternităţii într-o monotonie neschimbabilă şi fixată, nu mai are nimic din caracterul lui, fiind o eternitate contrară adevăratei veşnicii. El nu mai e propriu-zis timp, pentru că nu mai este succesiune de stări mereu noi, stimulate de speranţa de a ajunge în mod repetat mai departe în veşnicie, ci este o eternitate a monotoniei, a golului, în care speranţa nu mai este posibilă, nici aşteptarea, nici împlinirea. Este timpul gol de substanţă sau de succesiunea cu un sens, întrucât nu se mai aşteaptă nimic, nu se mai face nimic în el, pentru că el nu mai este atras de eternitate. Este o stare unică fără sfârşit, trăită ca un blestem, ca o pietrificare, sau ca o moarte conştientă. Este imposibilitatea sau eternitatea neagră a

---

[21] Idem., *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* ediția a II-a, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1996, vol. I, p. 200

iadului, întunericul cel mai din afară (al existenţei), absenţa vieţii trăite totuşi ca un chin.[22]

În concluzie la cele spuse până acum putem afirma că veşnicia este solidară cu timpul, fără să se confunde cu el. Eternitatea este obârşia şi perspectiva timpului şi forţa care mişcă timpul spre ea. La sfârşit, veşnicia va covârşi timpul, îi va da calitatea ei. Atunci nu va mai fi timp (Apocalipsă 10, 6), pentru că nu vom mai avea în noi decât iubirea. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice că: „Prin iubire vom putea avea nu numai o singură natură, ci şi o singură voinţă deliberativă cu Dumnezeu, nemaiavând nici un interval (διάστασις) între noi şi Dumnezeu şi între noi înşine.[23] Atunci Dumnezeu va usca lacrimile celor ce vor fi deplin cu El şi în El (Apocalipsă 21, 4). Numai legate de eternitate, create de Dumnezeu cel etern şi slujind Lui sau făpturilor să ajungă la El, cele săvârşite în timpul trecător capătă o valoare veşnică, o adâncime inepuizabilă, pentru că rămân legate de făptura care e creată ca să treacă prin timp, dar leagă totodată făptura de Dumnezeu, făcând-o capabilă să ajungă cu ajutorul celor făcute în timp, în veşnicie. În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae ne spune că omul nu este făcut pentru un timp trecător, ci pentru veşnicie, timpul definindu-se în acest caz ca drum spre veşnicie.[24] Valoarea timpului ca drum spre veşnicie a arătat-o însuşi Dumnezeu, asumând viaţa în timp, deci o vieţuire trecătoare în timp. Faptul că Fiul lui Dumnezeu, prin asumarea creatului a asumat timpul acestuia, a dat vieţii noastre o valoare veşnică.

Împărtăşirea omului de eternitatea lui Dumnezeu înseamnă intrarea lui în comuniunea dumnezeiască a Preasfintei Treimi, nu solitar, ci împreună cu ceilalţi. Omul „... deplin îl va avea pe Dumnezeu când va fi unit cu toţi semenii săi în iubire”[25]. Întreaga structură „logică” a cosmosului, reunirea tuturor sensurilor particulare ale fi-

---

[22] *Ibidem*, p. 201

[23] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola a II-a către Ioan Cubicularul,* P.G. 91, col. 396 B., apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 204

[24] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 80

[25] Pr. prof. D. Stăniloae, *Dumnezeu este Iubire*, în Ortodoxia, an XXIII, nr. 3 (1971), p. 391

inţelor create este activată, este actualizată în eshaton prin şi în împreună comuniunea celor mântuiţi cu Sfânta Treime, cu întreaga creaţie îndumnezeită. Veşnicia poate fi privită astfel din perspectiva întregului făpturii, ca o mulţime nesfârşită de relaţii actualizate în sânul ei. Din perspectiva teoriei mulţimilor s-ar putea spune că posibilitatea timpului decurge de aici, pentru că timpul ne apare ca o relaţie de ordine completă[26], cea mai săracă relaţie completă pe care o poate imagina matematica.

Caracterul neschimbător al lui Dumnezeu, pe care El îl împărtăşeşte celor ce sporesc în dragoste, este de fapt neschimbabilitatea plenitudinii Sale iubitoare, dincolo de care nu poate fi nimic altceva. Prin Întrupare Dumnezeu se dăruieşte făpturii omeneşti ca Ipostas, în Taina lui Hristos, deplina comuniune cu Persoana lui Dumnezeu Însuşi devine posibilă. Prin umanitatea Sa pnevmatizată şi înălţată de-a dreapta Părintelui Hristos rămâne legat de noi iar temporalitatea noastră, află ca arvună, zorii veşniciei Sale. În Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu se transcende orice interval temporal dintre noi şi Dumnezeu, şi începe o legătură lăuntrică fără de capăt între veşnicia lui Dumnezeu şi condiţia temporală a omului.

Relaţia Logosului dumnezeiesc cu timpul făpturii poate fi urmărită în multiple ipostaze scripturistice de la actul creaţiei lumii până la Judecata de apoi şi Restaurare. Premisa teologhisirii lui Origen este absoluta transcendenţă faţă de temporalitate a lui Dumnezeu este exprimată limpede: „... Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh transcend toate timpurile şi toate veacurile şi întreaga eternitate... Restul lucrurilor,

---

[26] „O relație este completă dacă fiecare element implicat apare în măcar una din perechi. În general, relațiile respectă două proprietăți naturale, care sunt reflexivitatea (orice element trebuie să fie în relație cu el însuşi, dacă nu în sens propriu, atunci măcar în sensul limitei) şi tranzitivitatea. Dacă relația este şi simetrică vorbim de relație de echivalență, iar dacă este antisimetrică vorbim de relație de ordine, vezi Ioan Sturzu, *Viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul şi a Părintelui Dumitru Stăniloae asupra Revelației naturale. Reflecții asupra valorii teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste în fizică*, Teză de doctorat, Ed. Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2006, p. 18

totuşi, acele care sunt în afara Treimii, trebuie măsurate de veacuri şi perioade de timp."[27]

În concepţia lui Origen ca şi a precursorului lui, Filon din Alexandria, Dumnezeu nu a avut nevoie de timp pentru a crea lumea căci nu poate fi concepută vreo limitare a atotputerniciei Sale. Aceasta duce la o interpretare strict simbolică, în spiritul şcolii alexandrine, a celor şase zile ale creaţiei: ele nu sunt durate temporale ci mai degrabă expresie a unei ordini, a unei raţionalităţi a lucrării creatoare a Logosului dumnezeiesc.

Logosul, deşi este prezent în timpul lumii nu are nevoie de o anume durată pentru lucrarea Lui mântuitoare, lucrarea Lui nu depinde de temporalitate ci o copleşeşte, o covârşeşte dumnezeieşte. Timpul lucrării dumnezeieşti nu are întindere: „chiar dacă cineva are nevoie de mult timp pentru a-şi împărţi averea săracilor, Logosul nu va fi ţinut de timp pentru a face desăvârşit pe cel ce lucrează astfel."[28] şi ca urmare mântuirea însăşi poate fi înţeleasă ca o lucrare de-o clipă şi „...nu ar trebui să ezităm a spune că acest om devine desăvârşit dintr-o dată."[29]

Pornind de la rugăciunea Mântuitorului din Ioan 12,27 „Acum sufletul Meu este tulburat, şi ce voi zice? Părinte, izbăveşte-Mă de ceasul acesta. Dar pentru aceasta am venit în ceasul acesta.", Origen comentează asupra sensului „acestui ceas" care nu este o durată temporală ci un prezent, un „acum" atotcuprinzător al luptei Sale duhovniceşti cu puterea răului. Acesta este, spune el „înţelesul cuvântului acum (gr. p. 258); pentru că imediat ce a început s-a şi sfârşit ; şi a fost de fapt un punct în timp"[30] (gr. p. 258). Lupta Sa împotriva pute-

---

27 Origen, *Despre principii,* IV.4.1 PSB 8, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1982, p. 203

28 Origen, *Comentarii la Evanghelia după Matei,* 15,18, în PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1982, p. 177

29 *Ibidem,* p. 178

30 Origen, *Comentarii la Evanghelia după Ioan* LXXXVIII,in PSB 6, trad. şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1981, p. 114

rilor vrăjmaşului nu a avut loc într-o durată de timp ci într-un „acum" şi a fost de ajuns pentru ca sufletul Mântuitorului să biruiască prin ascultare toată puterea răului. Lucrarea Sa are loc în timp dar nu are durată.

În alt loc, referindu-se la cuvântul Apostolului Pavel din I Corinteni 15, 51-52: „Iată, taina vă spun vouă: Nu toţi vom muri, dar toţi ne vom schimba, deodată, într-o clipeală de ochi la trâmbiţa cea de apoi.", întâlnim o paralelă între Învierea de obşte şi Judecata atât cea particulară cât şi cea de pe urmă. Împlinirea judecăţii viitoare nu are nevoie de timp ci „aşa cum despre Înviere se spune că se va întâmpla într-un moment, într-o clipeală de ochi, tot aşa cred că va fi şi Judecata."[31] Continuând Origen spune că dacă se poate vorbi de un început şi de un sfârşit în privinţa Judecăţii viitoare ea va începe cu „cei ce sunt cei mai îndatoraţi" Stăpânului dar nu dă acestui „început" decât sensul de concepţie intelectuală căci începutul şi sfârşitul timpului acestei lucrări dumnezeieşti coincid.

Avem aşadar o distincţie între timpul ce are întindere, timpul ce durează al făpturilor, aşa numitul χρονος διαρκης şi timpul fără întindere: momentanul fără de clipe ακαριαιως al lucrării dumnezeieşti necircumscrise de temporalitate. Al doilea este la fel de real ca şi primul şi face parte din el nu atât în sens cantitativ, căci nu adaugă clipe la întinderea lui ci calitativ căci este timpul lucrărilor dumnezeieşti de viaţă făcătoare ce creează, susţin şi mântuie făptura.

P. Tzalmakis[32] face un comentariu interesant asupra felului în care Origen concepe timpul acesta fără durată, spunând că autorul alexandrin acceptă posibilitatea diviziunii *ad infinitum* a timpului până când începutul şi sfârşitul tind să coincidă. Noţiunea de infinit temporal are două dimensiuni complementare: ceea ce este infinit de lung ca durată şi ceea ce este infinit de scurt. O paralelă între noţiunea de continuum spaţial şi temporal poate fi pertinentă de vreme ce în limbajul filosofiei greceşti termenul pentru un punct geometric al

---

[31] Idem, *Omiliile 1-39 la Evanghelia după Luca*, 79 în PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1982, p. 254

[32] Cf. P. Tzamalikos, *op. cit.,* p. 259

unei linii şi cel ce desemnează un moment în timp este unul şi acelaşi.

Analizând problema diviziunii matematice S. Sambursky[33] constată că matematica greacă nu a reuşit să conceapă şi să dezvolte cu acurateţe noţiuni de bază ale calculului infinitezimal cum ar fi limita şi procesul de convergenţă spre limită ce ţin de modernitate. Paradoxurile lui Zenon, considerând spaţiul un continuum de puncte ajung la imposibilitatea logică a mişcării şi numai gândirea stoică a reuşit să depăşească acest impas înaintând remarcabil în domeniul calculului infinitezimal şi al fundamentelor teoriei seturilor.

Ca şi Aristotel[34] stoicii concep momentul prezent, „acum”-ul ca fiind limita finală a trecutului şi totodată limita iniţială a viitorului într-o viziune de inspiraţie geometrică asupra timpului. Pentru stoici, ca şi pentru Aristotel, timpul este continuu şi infinit divizibil adică infinit în sens de durată fără început şi sfârşit şi poate fi divizat la nesfârşit tinzând către o durată infinitezimală. Origen respinge concepţia nescripturistică a timpului fără început şi sfârşit dar ar accepta[35] posibilitatea existenţei unei durate infinit de scurte şi o consideră un mod al lucrării lui Dumnezeu în timp.

Problema este că modul de construcţie a noţiunii de divizibilitate a timpului în gândirea greacă este complet străin în esenţă de Revelaţie. Aristotelismul şi stoicii au pornit în concepţia asupra timpului de la cu totul alte premise decât Origen. Astfel pentru stoicism nu există transcendenţă si, prin urmare timpul e conceput în arhitectura unei logici ce porneşte de la imanenţa ireductibilă şi definitivă a lumii a cărei „extensie” este, în vreme ce pentru gânditorul alexandrin timpul fără durată al lucrării dumnezeieşti este „locul” nevăzut în care veşnicia lui Dumnezeu atinge vremea acestei lumi. Cu alte cuvinte nu i se pot aplica nici un fel de determinaţii matematice de genul limitei ce tinde către 0. Cu alte cuvinte timpul fără durată a lucrărilor dumnezeieşti aşa cum îl înţelege Origen nu poate fi unul şi acelaşi cu timpul stoicilor şi de aceea nici o comparaţie nu e de fapt posibilă.

---

33 Samuel Sambursky, *Physics of the stoics*, London, 1959, p. 89

34 Ursula Coope, *op. cit.*, p. 72

35 P. Tzamalikos, *op. cit.*, p. 255

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „raţiunile timpului sunt în Dumnezeu”[36] şi astfel ne descoperă complexitatea unei mişcări în care există o reciprocitate a sensurilor relaţionării dintre Dumnezeu şi creaţie. Acelaşi Sfânt Părinte se detaşează în opera sa de o istoricitate liniară, cronologică, conform căreia istoria este o succesiune de evenimente şi momente într-un cadru temporal. Veacurile lumii acesteia ne oferă şansa de a participa încă de aici la transfigurarea istoricului, prezenţa simultană a eshatonului cu istoria făcându-ne să pregustăm taina împărăţiei. Lumea este cadrul de manifestare a Împărăţiei lui Dumnezeu, un spaţiu în care istoria se împleteşte cu eshatonul, fără ca timpul actual să fie identic, în natură, cu veşnicia.

Această înţelegere a realităţii ne face să pătrundem sensul adânc al transfigurării întregii creaţii. Veacurile supuse temporalităţii de aici nu ne dau decât o pregustare secvenţială a veşniciei, a comuniunii finale cu Dumnezeu şi întreg cosmosul. În schimb, veacurile de dincolo de existenţa actuală ne fac părtaşi la o îndumnezeire continuă, la o înaintare infinită în comuniunea cu Dumnezeu, în veşnicie. „Astfel, veacurile vieţii în trup, în care trăim acum sunt veacurile stării active, iar cele viitoare, care urmează după cele de aici, sunt veacurile duhului, ale prefacerii în starea pătimitoare. Aşadar, aici găsindu-ne în stare de activitate, vom ajunge o dată, la sfârşitul veacurilor, luând sfârşit puterea şi lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate şi de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârşitul îndumnezeirii noastre”.[37]

Este în această atitudine o depăşire a concepţiei geometrizate, care permitea măsurarea timpului prin distanţa dintre clipe. Timpul aşteptării lui Dumnezeu ne oferă o nouă paradigmă de înţelegere a acestuia. El reprezintă intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul liber din partea omului. Această definiţie este prin excelenţă o interpretare personalistă a timpului, care surprinde taina interrelaţionalităţii dintre Dumnezeu şi om. Înţelegerea timpului în acest fel ne permite să observăm demnitatea extraordinară a făpturii uma-

---

[36] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1164 D; cf. Fapte 17, 26, apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 183.

[37] Hans Urs von Balthasar, *op. cit.,* p. 87, apud. Gheorghe Anghelescu, *op. cit.,* p. 87

ne, coroană a întregii creaţii. Omul are posibilitatea ca prin răspunsul lui liber să înainteze în comuniunea lui cu Dumnezeu, până într-acolo încât limitele timpului pot fi depăşite prin transfigurarea lui în veşnicie.

Gândirea Sfântului Maxim despre timp, ca una din structurile caracteristice ale ordinei create, este una personalistă. „El leagă timpul şi mişcarea ca realităţi specifice creaţiei nedesăvârşite. Însă, pe de altă parte, ele nu sunt căzute ca realităţi negative sau păcătoase, ci ca mediatori spre eternitatea lui Dumnezeu. Se subliniază participarea lui Dumnezeu la timp, pentru a primi creaţia temporală în eternitatea Sa. Astfel... timpul este o realitate interpersonală străbătută de iubirea dumnezeiască, de aşteptarea lui Dumnezeu."[38]

În privinţa semnificaţiei aşa numitelor raţiuni seminale logoi ale făpturilor în gândirea Sfântului Maxim, logos-ul unei existenţe este principiul sau raţiunea sa esenţială, ceea ce-l defineşte fundamental şi-l caracterizează ca atare, dar, de asemenea, raţiunea sa de a fi; principiul şi finalitatea sa sunt în Dumnezeu, Sfântul Maxim accentuând mai mult „latura speculativ-duhovnicească pe care o oferă contemplarea lumii văzute, prin prisma realismului său simbolic, contemplare care descoperă în ea raţiunile duhovniceşti, adică acei „logoi" duhovniceşti... căi care duc la sensul raţional al întregii existenţe"[39].

Sfântul Maxim respinge concepţia origenistă conform căreia diversitatea creaţiei văzute este ulterioară căderii în păcat ca şi început al mişcării făpturilor de reîntoarcere la unitatea originară. Totodată este depăşită concepţia platonică despre particular ca şi cădere din universalitatea Ideii prin valorizarea fiecărei existenţe particulare ca subiect al Proniei.

Raţiunile sunt numai gânduri ale lui Dumnezeu, conform cărora aduce făpturile la existenţă prin hotărârea voinţei Sale. Oricărei existenţe îi corespunde unui logos face ca atât diversitatea lumii create cât şi singularitatea fiecărui existent să fie fondată în Dumnezeu.

---

[38] Maciej Bielavski, *O viziune filocalică asupra lumii*, Sibiu, Ed. Deisis, 1999, p. 247

[39] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Darul lui Dumnezeu către noi*, în „MMS", nr. 344, 1970, p. 267

Unificarea desăvârşită a logoi-lor făpturilor este lucrată în şi prin Logos-ul lui Dumnezeu, Care este începutul şi sfârşitul (finalitatea) tuturor logoi-lor conţinuţi şi subzistenţi virtual în El înainte ca fiinţele ca atare să fi fost aduse la existenţă. Raţiunile dumnezeieşti ca „vocaţii' proprii tuturor făpturilor de împlinire a lor în Dumnezeu nu sunt modele inerte[40], ci puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu care implică pregândirea modelelor lucrurilor. Raţiunile creaturilor, deşi sunt eterne, nu ţin de firea necreată ci sunt expresie a voinţei Lui. Raţiunile nu sunt existenţe, ci gânduri voliţionale ale lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că prin creaţie se trece de la planul gândirii la planul ontologic, de la planul făpturilor gândite de Dumnezeu, la planul existenţei lor prin voinţa lui Dumnezeu. Contemplând raţiunile divine ale lucrurilor create descoperim dinamismul lor în timp spre scopul mai presus de timp: „Căci toate făpturile lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei ştiinţe şi cunoştinţe, ne vestesc în chip ascuns raţiunile după care s-au făcut şi ne descoperă prin ele scopul aşezat de Dumnezeu în fiecare făptură"[41].

Din perspectiva lui Dumnezeu Care vede şi voieşte în raţiunile lucrurilor mişcarea, scopul acestora este îndumnezeirea lor. Existenţa eternă a raţiunilor dumnezeieşti şi dependenţa lor de voinţa divină, sunt simultane cu voinţa creaturilor şi libertatea lor de a înainta sau nu spre acest scop. Prin urmare, orice făptură există prin logosul său, în mod virtual în Dumnezeu mai înainte de veci, dar actual, potrivit aceluiaşi logos, începe să fie în timp atunci când Dumnezeu, potrivit înţelepciunii Sale veşnice, a socotit oportun s-o creeze: „Căci în El sunt fixate ferm raţiunile tuturor şi despre aceste raţiuni se spune că El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, în însuşi adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El şi la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt şi cele ce vor fi, nu au fost aduse la existenţă deodată cu raţiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare îşi primeşte existenţa efectivă şi de sine la timpul potrivit, după înţelepciunea Creatorului, fiind create toate conform cu raţiunile lor; fiindcă

---

40 Diac. prof. Vicentiu Romanu, Pr. prof. Patrut Banaduc, *Creația ca dar dumnezeiesc şi logositatea ei. O încercare de reinterpretare a cosmo-antropogenezei*, în Studia theologica 2003-2009, p. 3

41 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, op. cit.,* p. 92

Făcătorul există pururi în mod actual, pe când făpturile există în potenţă, dar actual încă nu”[42].

„Timpul potrivit” presupus de logos-ul fiecărei creaturi duce de la o viziune cronologică a existenţei la una sabatică în care împlinirea kairo-logică şi eshatologică a timpului, este Paştele cel de-a pururi al odihnei în Dumnezeu.

---

[42] *Ibidem*, p. 93

VI. ÎNTRUPAREA
CENTRUL ICONOMIEI TIMPULUI

VI.1. Pogorârea veşniciei în timp

Timpul îşi găseşte axa în Hristos. Înainte de Hristos, istoria se îndreaptă spre El, este mesianic orientată şi tensionată spre El, este timpul gestaţiei, al preînchipuirilor şi al aşteptării. După întrupare, totul se interiorizează, totul este dirijat de categoriile vidului şi plinului[1], ale absenţei şi prezenţei, ale neisprăvirii şi împlinirii, iar în cazul acesta singurul conţinut adevărat al timpului este prezenţa lui Hristos de-a lungul extinderii Sale: în jurul Său se roteşte totul, văzut sau nevăzut, şi se îndreaptă spre împlinirea finală a timpului însuşi, care în acelaşi timp este deja şi va fi la Sfârşit. Hristos a sfărâmat acel continuum istoric, dar nu a desfiinţat însuşi timpul, ci numai l-a deschis. „Cuvântul s-a făcut trup", iar ca trup s-a supus acestui continuum, cum arată Evanghelia după Sfântul Luca (Luca 2, 40): „Copilul creştea şi se întărea."

Cuvântul ca atare însă nu este accesibil decât credinţei, astfel încât numai ochilor credinţei se deschide timpul istoric înspre timpul sacru, într-o cu totul altă succesiune de evenimente: Naşterea tainică, Schimbarea la Faţă, Învierea, Înălţarea, Pogorârea Sfântului Duh şi Parusia. „Dumnezeu s-a făcut vremelnic, ca şi noi, cei ce suntem vremelnici, să ajungem veşnici.", spune Sfântul Irineu şi arată în acest chip că tot ce este vremelnic ajunge la apogeul veşniciei „chiar din această lume".[2]

---

[1] Deja pentru Sfântul Ignatie de Antiohia, ceea ce deosebeşte pe creştini este faptul că ei sunt Θεοφόροι purtători de Dumnezeu şi Θεοϋ γέμετε, plini de Dumnezeu., apud. Paul Evdokimov, *op. cit.,* p. 224.

[2] Cf. Sfântul Ilarie, P.G. 82, 205 A; Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. XLV, 1152 C, apud. Paul Evdokimov, *op. cit.,* p. 225.

Sfântul Grigorie de Nyssa foloseşte cuvântul *ἀκολουθία,* o succesiune ordonată care reglementează evoluţia potrivit lui dinainte şi lui după şi care dirijează germenii spre finalitatea lor. Dar adevărata finalitate, ca împlinire, nu este numai *τέλος*, punct final, ci este *τέλειος*, plenitudinea desăvârşirii. Această funcţie veritabilă a timpului nu apare decât pe plan teologic. Este teologia timpului.[3]

Pentru Ortodoxie, Hristos Cel veşnic nu desfiinţează timpul nostru, ci îl împlineşte, îl valorifică din nou şi îl răscumpără. Adevăratele evenimente nu mai dispar, ci sunt păstrate în memoria lui Dumnezeu (rugăciunea pentru cei morţi cere lui Dumnezeu „să-şi aducă aminte de ei”). Timpul pozitiv întrece, neutralizează negaţia, distrugerea şi arată că eternitatea omenească nu înseamnă absenţa timpului, ci împlinirea lui: ospăţul mesianic va vedea la aceeaşi masă pe Avraam, Isaac, Iacov şi pe oamenii din toate epocile istorice.

Referindu-se la iconomia Întrupării Cuvântului, Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „Cine nu se închină Celui ce a fost de la început şi cine nu măreşte pe Cel ce se naşte acum?”[4]. Singurul în sens absolut „înainte de timp” este numai Tatăl, însă nu sub aspectul veşniciei ca şi însuşire comună a Ipostasurilor dumnezeieşti ci pentru că singur El nu provine din altul, ca izvor unic de fiinţă în Treime. Mântuitorul este „fără de început” dacă înţelegem începutul ca moment prim al curgerii timpului făpturii. Hristos vine în timp, ca Subiect al curgerii lui, prin Întrupare.

Venirea Fiului în timp la plinirea vremii este iconomia smereniei Celui ce rămâne de-a pururi în sânul Tatălui: chiar dacă Betleemul ne arată naşterea, Cel ce se naşte este Cel veşnic, Cel născut din Tatăl mai înainte de a fi lumea. Contestând naşterea Fiului din Tatăl mai înainte de toţi vecii, arianismul punea în primejdie întreaga iconomie a Întrupării poticnindu-se cu înţelegerea tocmai în smerita fire omenească asumată în chip deplin de Logos în toată neputinţa ei, afară de păcat. Dar ca lucrare negrăită a dragostei dumnezeieşti Întruparea Fiului este cu atât mai grăitoare mărturisind, ca iconomie în

---

[3] Paul Evdokimov, *op. cit.,* p. 224.

[4] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la arătarea lui Dumnezeu* 1, I, 8, în Sfântul Grigorie de Nazianz, Taina m-a uns, Cuvântări, trad., note şi comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 1999, p. 176

timpul nostru măreţia dragostei lui Dumnezeu cea dinainte de timp, cu care a iubit veşnic făptura Sa căzută în timp. Istoria, ca şi curgere a veacurilor este, de la cădere, timp al afundării treptate în păcat dar Dumnezeu vrea să salveze opera Sa cea mai de seamă şi de aceea, ca un pedagog lucrează cu iconomie cu sfaturi, mustrări şi pedepse. Boala duhovnicească a omului însă se întindea şi leacurile nu mai aveau putere, de aceea când suferinţa a ajuns la ultima limită, a venit leacul mai puternic şi ajutorul cel mai mare, singurul în stare să tămăduiască pe Adam cel vechi. Nevoia absolută a mântuirii a adus Întruparea Fiului Care vine acum la propriul Său chip şi se face Adam Cel nou.

Sfântul Grigorie teologhiseşte despre Întruparea Cuvântului, urmând îndeaproape referatul paulin al kenozei: iconomia mântuirii asemănătorului prin asemănător: Dumnezeu păşeşte în lume ca „prin cel asemenea să cureţe pe cel asemenea", Logosul unind în Persoana Sa dumnezeiască cele două firi potrivnice, una îndumnezeind şi alta îndumnezeindu-se. Întruparea este astfel o amestecare a celor neamestecate[5]: Dumnezeu cu naşterea, mintea cu trupul, măsura cu Cel nemărginit, necinstea cu Cel mai presus de toată cinstea, nepătimitorul cu pătimirea, ceea ce este nemuritor cu ceea ce este muritor şi în fine ceea ce este afară de timp cu timpul. Iconomia smereniei Fiului aduce, prin unirea ipostatică a firilor veşnicia ca şi mod al existenţei dumnezeieşti pline de toată slava în timpul mărginirii, nemurirea în ceea ce este trecător.

Vorbind de Chenoza Fiului, Oscar Cullmann[6] foloseşte o imagine deosebit de sugestivă: Întruparea este o breşă, o tăietură pe care eternitatea Lui o face în timp care se înnoieşte prin atingere de Logos-ul dumnezeiesc. Prin Întrupare timpul primeşte un centru nou, pe Iisus Hristos, ca Punct de maxim al tinderii sale şi de convergenţă

---

[5] „Din pricina aceasta se amestecă cu cele neamestecate nu numai Dumnezeu cu nașterea, şi nici numai mintea cu carnea şi nici ceea ce este dincolo de timp cu timpul şi nici numai măsura Celui ce este nemărginit, ci şi nașterea cu fericirea şi necinstea cu Cel mai presus de toata ci şi cinstea şi ceea ce este nepatimitor cu patimirea şi ceea ce este nemuritor cu ceea ce este muritor." cf. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la Sfintele Lumini*, XIII, 53, *op. cit.,* p. 202

[6] Oscar Cullmann, *op. cit.,* 1947, pp. 58-59

totodată şi întru Care timpul îşi atinge centrul său. Fiul Întrupat, a Cărui Parusie o aşteptăm este centrul unic şi universal al întregii temporalităţi aşa cum vedem în exprimare patristică: „ Nu se află decât un singur Dumnezeu Tatăl şi un singur Hristos, Iisus, Domnul nostru, Cel ce vine... în iconomia universală şi Cel ce are recapitulate toate în El."[7]

Sensul referatului de la Galateni IV, 4 „plinirea vremii" este acela că Hristos Cel veşnic este centrul iconomiei timpului. Pregătirea făpturii pentru Întrupare prin poruncile Legii era o dezvoltare către Hristos, o trecere prin asprimea pustiului lumii căzute către Canaanul comuniunii făgăduite prin protoevanghelie. Lucrarea proorocilor a fost anticiparea pozitivă a timpului celui nou al făgăduinţei[8], descoperirea perspectivei aşteptate a vremii venirii lui Mesia. Trecerea timpului este echivalentă totodată pentru întreaga umanitate de o umplere în sens negativ de pătimirea îndepărtării de Dumnezeu întru păcat şi moarte ceea ce a făcut necesară venirea în trup a Fiului, pregătită din veşnicie ca raţiune dumnezeiască.

Momentul Întrupării apare în teologia Părinţilor ca moment antropologic exact[9] al întâlnirii dintre constatarea prin experiere de-a lungul veacurilor a „boldului morţii" ca neputinţă tragică a făpturii de a ieşi din păcat fără ajutorul lui Dumnezeu şi răspunsul pozitiv născut din conştiinţa necesităţii ajutorului de Sus. Prin Cruce Fiul lui Dumnezeu, Cel veşnic şi-a asumat tot ce era negativ, potrivnic lui Dumnezeu în timp pentru a-i inversa acestuia sensul, pentru ca slava pe care o are la Tatăl (Ioan I,14) să ne vină de acum înainte prin timp.

Însă pentru ca timpul să „se umple de Dumnezeu" trebuia ca făptura să primească, să dorească rugător acest lucru şi aceasta pune

---

7 Sfântul Irineu, *Adversus Haereses*, III, 16, (P.L.,VII,925) SC 100, ed. Adelin Rousseau, Ed. du Cerf, Paris, 1965, p. 89

8 Drd Nicolae Fer, *Învățătura ortodoxă despre „plinirea timpului"*, în Glasul Bisericii, Anul XXXII nr. 5-6, mai-iunie 1973, p. 547

9 Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1990, p. 129

întreaga iconomie a plinirii vremilor în lumina dialogului[10] căci Dumnezeu a aşteptat răsunsul liber şi deplin al făpturii, răspuns cuprins de „fiat"-ul Fecioarei. Răspunsul Fecioarei: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău." (Luca I,38) are un sens recapitulativ: el ne implică pe toţi mai presus de ordinea timpului existenţei noastre particulare, este dat în numele întregii umanităţi, „da"-ul Fecioarei este şi al nostru şi nu numai ci al întregii făpturi mântuite în el. Născătoarea de Dumnezeu este noua Evă ce ne cuprinde în Taina ei pe toţi cei altoiţi în Viţa născută din Ea.

Plinirea timpului nu poate fi înţeleasă ca un moment anterior Întrupării Fiului ci coincide profund cu Întruparea pentru că exprimă mai mult decât întâlnirea temporală dintre Dumnezeu şi om: întâlnirea ontologică cuprinsă în Taina Persoanei Fiului lui Dumnezeu ce Şi-a asumat firea omenească. Numai astfel timpul pustiit de păcat al căderii, golit de viaţă şi ajuns vreme a pătimirii morţii putea fi umplut cu prezenţa dumnezeirii Fiului. Prezenţa Sa în timp prin înomenire era unica modalitate a ridicării noastre spre Părintele ceresc.

Întruparea ca moment al tensiunii supreme a aşteptării înseamnă tocmai de aceea şi satisfacerea covârşitoare a acesteia. În această logică înţelegem că dacă clipa istorică a supremei aşteptări n-ar fi fost satisfăcută de chenoza Fiului, atunci aceasta din urma n-ar fi putut reprezenta plinirea timpului. Plinirea vremii aduce înnoirea timpului care de acum înainte se umple pentru totdeauna de Dumnezeu, „întrucât Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, a luat firea noastră umană şi aşa rămâne de-a pururea, trăind cu noi timpul umplut de realitatea supremă." [11] Chenoza Fiului nedespărţit de sânurile Tatălui nu desfiinţează timpul ca ordine a vieţii făpturii prin atingerea de veşnicia dumnezeieştii firi ci îl umple de sens, de viaţă, de valoare. Plinirea vremii este restaurarea sensului mântuitor al timpului prin Hristos. Chenozei Fiului îi corespunde ridicarea cosmosului şi a tim-

[10] Întreaga metafizică biblică a timpului este o metafizică a dialogului, cum subliniază Martin Buber, cf. P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, trad. Serghie Bejan şi Constantin Tomescu, vol II, Chișinau, 1936, p. 293

[11] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 96

pului în El pentru că „... în El a binevoit Dumnezeu să sălăşluiască toată plinirea.” Coloseni I, 1,19.

Comentând cuvântul Sfântului Ioan de la Ioan1,14: „Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slava ca a unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr.” Olivier Clement[12] spune că Întruparea descoperă lumii plinătatea harului Preasfintei Treimi în trup, în ţesătura smerită a temporalităţii, ce transpare prin firea omenească a lui Hristos.

Sfântul Chiril al Ierusalimului foloseşte această metaforă a transparenţei în eclesiologie vorbind despre faptul că Hristos, ca Piatra cea care S-a aşezat în capul unghiului, este cheia de boltă a zidirii duhovniceşti vii care este Biserica. Piatra aceasta este de-a pururi transparentă şi face să transpară în interiorul Bisericii tot cerul frumuseţii dumnezeieşti. Prin umanitatea îndumnezeită a lui Hristos Cel înălţat se împărtăşeşte smeritei noastre temporalităţi slava cea veşnica a Treimii prin lucrarea Duhului Fiului.

Logosul S-a întrupat, Şi-a asumat temporalitatea şi a sfinţit-o înveşnicindu-o în Taina Persoanei Sale. Timpul hristic devine astfel prilejul unei însoţiri veşnice căci făptura e adusă mai aproape ca oricând de Dumnezeu, mult mai aproape decât prin profeţi, e timpul harului înfierii. Aceasta face ca noi să nu trăim timpul ca reîntoarcere, ca nostalgie actualizată a Raiului căci în plinătatea Fiului avem „har peste har” (Ioan 1,16) şi timpul acesta nou, sfinţit, covârşeşte cu desăvârşire timpul cel dintâi al Raiului adamic prin faptul că am primit în dar prin Hristos harul veşnic al înfierii. Timpul, ca „spaţiu ontologic” al lucrării îndumnezeitoare a harului depăşeşte şi cuprinde în acelaşi timp timpul stării adamice. Adam cel dintâi îl avea doar ca perspectivă a nemuririi pe când în Adam Cel Nou harul înfierii devine prezentul continuu al vieţii în Hristos. Toţi suntem iubiţi în Fiul de Tatăl şi toţi suntem chemaţi să-I răspundem Tatălui prin harul Fiului căci Hristos ne împărtăşeşte prin Duhul Sfânt plinătatea veşnicei vieţi dinăuntrul Sfintei Treimi. Iconomia Întrupării, a Crucii şi Învierii Logosului, ca lucrare de recreare a omului a izbăvit timpul de păcat şi

---

12 Olivier Clement, *Note sur le Temps* (I), în Messager de l' Exarhat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, nr. 26, Presses Universitaire de France, Paris,1957, p. 92

moarte şi l-a rezidit sfinţitor ca noul cadru al nepătimirii[13], al vieţii fără de păcat şi, prin urmare fără moarte.

În acest sens Hristos vine în timp nu ca să confirme ce a ajuns omul prin cădere: autonom şi îndoielnic ci se aduce pe Sine în timp cu lumea în care este chemat omul să trăiască şi să-şi dobândească fericirea veşnică. El nu se plasează în contratimp cu lumea pentru că ea nu crede[14], nu se separă de ea ci o slujeşte fiind totdeauna în contratimp doar cu răul din ea ca lucrare a vrăjmaşului.

Întruparea a întors existenţa întreagă din drumul pe care timpul ajunsese să-l măsoare ca interval al fiinţării spre moarte iarăşi către veşnicia iubirii lui Dumnezeu. Imnografia Bisericii mărturiseşte că Naşterea trupească a Logosului a fost o recreare recapitulativa a făpturii căci Cuvântul lui Dumnezeu „rezideşte toate cele din veac": „Cel deplin S-a deşertat cu trupul pentru noi şi început a luat şi a sărăcit Cel bogat; Cuvântul lui Dumnezeu fiind, în ieslea dobitoacelor S-a culcat, rezidind toate cele din veac."[15] Sensul recreării lumii nu este acela de refacere a stării începutului veacurilor ci este o „dumnezeiască zidire din nou" cum nu a mai fost vreodată: „ Dumnezeiescul Cuvânt, începând fără sămânţă în pântecele tău Preacurată iese, asemenea la chip cu neamul omenesc, fără schimbare; drept aceea, pentru milostivirea Sa a şi pricinuit zidirii, dumnezeiasca zidire din nou."[16] Ea are şi înţelesul de reaşezare a legilor firii, deci şi a timpului în iconomia armonică de la începutul lumii însă nu pe temeiuri naturale ci pe temeiuri suprafireşti, harice, dumnezeieşti. Rostul

---

[13] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 293

[14] Dr. Antonie Ploieşteanul, Episcop vicar patriarhal, *A fi creştin în timp sau în contratimp?*, în „Glasul Bisericii", An XXXVII, nr 7-8, 1978, p. 713

[15] Stihira Născătoarei de Dumnezeu în Duminica Strămoșilor, 11 dec., Canonul II, oda V,

Mineiul pe decembrie, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1989, p. 71

[16] Stihira Născătoarei de Dumnezeu, Canonul II, oda IV *Mineiul pe iunie*, 11, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1989, p. 109

temporalităţii adamice era de a da omului şansa ca, prin lucrarea virtuţii să devină nemuritor. Raţiunea cea dintâi a timpului era aceea de cadru al mişcării ontologice spre nemurire. Timpul îndumnezeirii făpturii cuprinde raţiunea timpului stării adamice dar îl depăşeşte absolut.

Prin moartea pe Cruce şi prin Înviere timpul a fost ridicat deasupra păcatului şi morţii şi poate atinge de acum stadiul ultim al plinirii sale primind prin Înviere ca un nou conţinut viaţa veşnică. Realitatea lui Hristos Cel veşnic viu umple de acum timpul nostru care din decăzut spre moarte devine receptacol al eternităţii Lui.

Patristica trăieşte viziunea Învierii Domnului ca o primăvară cosmică a timpului: început al noii creaţii a lumii în care Hristos răsare ca soare duhovnicesc veşnic şi, după cum la începutul primei creaţii omul şi lumea trăiau proaspăta bucurie a curăţiei ca dar, tot aşa sunt acum reînnoiţi haric prin Înviere spre darul deplin al Parusiei. Hristos, Soarele spiritual al Zilei Celei fără de noapte e prezent pretutindeni cu puterea Sa, El vivifică şi armonizează totul iar universul se transformă în Împărăţia lui Dumnezeu prin lucrarea Sfântului Duh care, unind pe fiecare credincios cu Hristos veghează ca nimeni să nu se mai oprească pe drumul desăvârşirii.

După Înviere Hristos vine prin Duhul Său într-o apropiere maximă faţă de credincioşi nu ca o Persoană exterioară ci mult mai intim decât înainte căci prezenţa Sa este redată lumii ca realitate pnevmatică prin Cincizecime. Făptura este umplută de lumina Învierii stând de acum sub semnul Zilei a opta iar timpul, îndreptat până acum spre naşterea lui Mesia, ca vreme a Învierii care e dincolo de moarte se umple de veşnicia lucrărilor Duhului Sfânt.

Hristos Cel înviat şi preamărit ne aşează de acum într-o temporalitate pururi deschisă eternităţii Preasfintei Treimi. Timpul, ca creaţie „bună" nu este desfiinţat ci transformat în mediu ontologic de comuniune veşnică cu Dumnezeu. Desăvârşindu-o în timp, Hristos a înălţat firea Sa omenească la Tatăl iar Trupul Lui Înviat uneşte în Sine pământul cu cerul, timpul cu eternitatea, pentru că făptura este introdusă în intimitatea Sfintei Treimi. Dar Hristos ca Om rămâne în solidaritate cu întreaga creaţie din mijlocul căreia şi-a înălţat umanitatea, rămâne cu noi în timpul nostru împlinind făgăduinţa: „... iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului." Matei 28, 20 Firea omenească introdusă prin Înălţare în sânul Sfintei Treimi nu mai este

supusă timpului creat, dar prin pătrunderea ei[17] în viaţa dumnezeiască intratrinitară ea nu se desfiinţează ca natura umană dând posibilitatea pascală fiinţei noastre să acceadă din temporalitatea existenţei într-o eternitate continuă.

Întruparea Logosului nu e doar consecinţa căderii primului Adam ci atotcuprinzătoarea Taină a unirii creaţiei cu Dumnezeu, statornicită mai înainte de a fi lumea în Sfatul cel mai presus de veacuri al Treimii. Spune Sfântul Maxim: „Spre această ţintă privind, Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârşitul providenţei şi al tuturor celor providenţiale, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El”[18].

Ca şi „sfat suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri”, Întruparea este atotcuprinzătoarea sinteză hristologică ce circumscrie veacurile, reunirea tuturor sintezelor săvârşite în făpturile dezbinate de cădere. Prin biruinţa Sa asupra duhurilor răutăţii, El a unit din nou cerul şi pământul, refăcând unitatea zidirii căci făpturile cereşti şi cele pământeşti, în măsura darurilor primite de la har, formează de acum o singură oştire. În Trupul Său înviat şi înălţat de-a dreapta Tatălui Hristos săvârşeşte unirea cerului şi a pământului, a fiinţelor sensibile şi a celor spirituale, descoperind unitatea creaţiei întru diferenţa părţilor ei. Sfântul Maxim dezvoltă referatul paulin de la Coloseni: „... prin sângele vărsat pe cruce, El a împăcat lucrurile cereşti şi cele pământeşti” (Col. 1, 20). Natura umană, în întregul ei, în care diversitatea părţilor este unită într-o singură voinţă cu puterile cereşti, slavosloveşte pe Dumnezeu. În Ipostasul Logosului s-a săvârşit taina nunţii dintre firea necreată, dumnezeiască şi firea creată, unire pregătită din veşnica iconomie: „Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată şi rânduită unirea definitului cu indefinitul, a măsurii şi a lipsei de măsură, a marginii şi nemărginirii, a Creatorului şi creaturii, a stabilităţii şi a mişcării. Iar această taină s-a înfăptuit prin Hristos, Care S-a arătat în cele din

[17] Vladimir Losski, *Theologie dogmatique*, în „ Messager', nr. 48, Paris,1964, p. 230

[18] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scolii*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 31

urmă timpuri, aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu."[19]

Rezumând în Sine cosmosul, Hristos este Noul Adam ce uneşte întregul existenţei prin Sine ca Fiu al Omului. El este Adam cel cosmic în care Dumnezeu şi-a asumat trup şi suflet simţitor, asemeni nouă, „...prin care, ca şi părţi, El reuneşte toate părţile în unităţi pe care poate apoi să le unească într-o totalitate supremă". Hristos, om adevărat, fiinţă întreagă, supunându-se Tatălui prin iconomia Crucii, „uneşte natura creată cu natura necreată întru iubire, oh, minune a iubirii şi grijii lui Dumnezeu faţă de noi, şi ne arată că, prin har, cei doi nu mai sunt decât o singură fiinţă. Întreaga lume pătrunde (perichôrèsas) deplin întru Dumnezeu întreg şi, devenind pe deplin ceea ce este Dumnezeu, cu excepţia naturii, primeşte de la El pe Dumnezeu întreg"[20]. Epistemologia simbolică a Sfântului Maxim, spune Paul Blowers îşi are izvorul în contemplarea Tainei Întrupării în lumina căreia vede totul: „Hristos-Cuvântul se întrupează sau se înscrie în cuvintele sensibile ale Scripturii ca şi în fenomenele creaţiei, fără să aducă atingere dumnezeirii Sale"[21].

Raţiunea umană, prin caracterul ei colocvial poate dialoga într-un mod explicit cu Raţiunea Cuvântului. Scriptura şi creaţia conduc astfel la o cunoaştere a lui Hristos-Cuvântul în lucrarea Sa iconomică de Dătător al legii şi de Ziditor, iar prin contemplarea acestora începând cu nivelul sensibil, lumea şi scriptura devin treptat transparente pentru a zări în ele Iconomia dumnezeiască. Unitatea simbolică a creaţiei în Duhul Sfânt are scopul de a ridica mintea ascetică de la cele sensibile la cele inteligibile (dar în acelaşi timp, simbolurile sensibile pot deveni capcane pentru cei infirmi duhovniceşte). Lumea corporală nu trebuie doar lăsată în urmă ca un rău necesar scopului spiritual al mântuirii, ci, dimpotrivă, recuperate căci

---

19 *Ibidem*, p. 32

20 Idem, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în „Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii", vol. II, trad. şi note de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, ediția a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti 1993, p. 102

21 Paul Blowers, *The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism*, în Origeniana Quinta, Robert J. Daly (ed.), Peeters Press, Leuven, 1992, p. 571

ţine de plenitudinea naturală dată de întrepătrunderea şi perihoreza realităţilor sensibile şi a celor inteligibile, având ca Centru absolut Logosul Creator, Proniator şi Mântuitor. Astfel vedem cosmosul: „... unul şi neîmpărţit, cu toată deosebirea părţilor sale. Dimpotrivă, el înfăţişează şi deosebirea părţilor [...] făcându-le să se raporteze la unitatea şi neîmpărţirea sa [...] fiecare din ele străbătând întreagă în cealaltă şi amândouă împlinindu-l cum împlinesc părţile un întreg, şi el împlinindu-se prin ele ca întreg, în chip unitar şi integral. Căci întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic, prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; şi întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minţii [...]. Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înţelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedaţi contemplaţiei duhovniceşti”[22].

Înainte de Întrupare, adică înainte de realizarea mutaţiei ontologice în structura creaţiei, chiar dacă revelaţia naturală indică în anumită măsură sensul existenţei create, trimiţând la Ziditor, totuşi Sensul final nu era prezent în mod personal în sânul acesteia.

Experienţa comuniunii nemijlocite cu Dumnezeu Cel întrupat face de acum mult mai vizibilă prezenţa lui Dumnezeu în zidire şi oameni, descoperind totodată raţiunea timpului în lumina veşnicei îndumnezeiri: „De aceea cu dreptate a luat trup Cuvântul lui Dumnezeu şi S-a folosit de om ca de un organ, să facă viu trupul şi ca, precum este cunoscut din creaţie prin fapte, aşa să lucreze şi în om şi să Se arate pe Sine pretutindeni, nelăsând nimic gol de dumnezeirea şi de cunoştinţa Sa.”[23]

---

[22] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul – chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 2000, pp. 16-17

[23] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului,* în PSB, vol. 15, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1987, p. 142

VI.2. Paradigma hristologică a istoriei

Cheia de semnificaţie a întregii problematici a istoriei o reprezintă întruparea Fiului lui Dumnezeu şi consecinţa ei: redimensionarea timpului. Din această perspectivă istoria reprezintă acel „loc geometric" în care se realizează trupul lui Hristos, oamenii devenind mădularele Lui, fiecare dintre ei fiind chemat să lucreze la realizarea chipului Omului, dând expresie valorii spirituale pe care o poartă, ca un talant, venind pe lume. „Să facem om după chipul şi asemănarea noastră" sintetizează însăşi problema omului şi a istoriei.[24]

Întreaga istorie, într-un fel, este reprezentată de lupta între feluritele chipuri de tăgăduire a realităţii, a creaţiei – a realităţii metafizice – a realităţii lumii pe plan istoric şi afirmarea substanţială a existenţei, a lumii prin Hristos. Aceasta este toată istoria, şi aceasta este orice istorie.

Prin învierea lui Hristos însă, s-a arătat anticipat că lumea aceasta şi istoria ei nu este închisă în ea însăşi, ci este o pregătire pentru viaţa de veci, ce trebuie copleşită duhovniceşte. Părintele Dumitru Stăniloae ne spune că istoria s-a născut ca un lanţ al trecerii de la plăceri la dureri, ci viceversa, ca lanţ susţinut prin extrema slăbire a sufletului şi descompunerea trupului în moarte. Dar într-o astfel de istorie sau timp ca trecere a altor şi altor oameni de la plăceri la durerile sfârşite în moarte, însuşi fiul lui Dumnezeu se face om ca să învingă moartea oamenilor.[25]

Astfel Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om în istorie, prin naşterea din Fecioară, a dat istoriei sensul de loc, pe care oamenii se pregătesc, prin puterea Lui, pentru veşnicie, suportând durerile, dar reducând cât mai mult plăcerile şi, anume, numai la împlinirea trebuinţei de a se arăta în istorie ca cei ce suportă durerile, şi nu le socotesc pe acestea ca un îndemn de căutare a plăcerilor.

---

[24] Alexandru Mironescu, *Kairos – Eseu despre teologia istoriei*, Ed. Anastasia, București, 1996, p.107.

[25] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 107.

De fapt, dacă istoria ar rămâne la nesfârşit fără acest sens de pregătire în ea pentru viaţa veşnică fără plăceri şi dureri trupeşti, nu ar avea nici un sens. Astfel, naşterea din Fecioară, fără de păcat, crucea, ca ultimă durere şi moarte pentru noi şi învierea Lui, sunt faptele prin care Iisus Hristos, sau Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat şi numai El singur dă sens istoriei, sau e lumină a ei, ca drum spre veşnicie.[26]

Din punct de vedere creştin, în istorie nu există o lipsă de sens. Întreaga perspectivă istorică, toate evaluările anterioare se schimbă, fiind condiţionate de relaţia lor cu plinătatea care se descoperă. Curgerea timpului nu mai duce la imaginea reîntoarcerii aceloraşi cercuri infinite şi nici cuprinderea în abisul schimbabilităţii în care curentul cade fără a se opri, fără speranţă, în mod irevocabil. Acest curent al timpului devine unul ascendent spre Dumnezeu, o sfinţire a celor pământeşti şi a celor create, asumate de Dumnezeu prin Întrupare. Plinătatea Fiului care a pătruns în viaţa şi istoria noastră pământească, dă sens istoriei.[27]

Contemplat prin paradigma hristologică, temporalitatea este istorică şi metaistorică deodată pentru că tot ce se află în timp şi are o valoare veşnică. După Berdiaev, metaistoria este în continuu prezentă în fundalul istoriei.[28] Evdokimov explică această idee: „Istoria, fără a fi determinată, nu este mai puţin condiţionată de elemente care nu sunt istorice. În fapt, istoria nu este autonomă, ea are o preistorie edenică şi va avea o postistorie în Împărăţie. Trecând prin istorie, cea dintâi se desăvârşeşte în cea de-a doua. Forţele metaistorice sunt vii în istorie, acţionează şi condiţionează sarcina ei. Apare astfel limpede faptul că, dacă eshatologia are un postulat istoric uman, ea include

---

[26] *Ibidem*, p. 108.

[27] Nicolae Arseniev, *Descoperirea Vieții Veşnice*, Ed. Credința Noastră, Bucureşti, 1991, p. 89.

[465] E. Porret, N. Berdiaeff, p.138, apud. Thomas Spidlik, *Spiritul Răsăritului Creştin, IV, Omul şi destinul său în filosofia religioasă rusă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 165.

şi participarea cu totul specială a puterilor cereşti, îngereşti şi demonice."[29]

Aceasta este istoria pe care ne-o prezintă Sfânta Scriptură: evenimentele sunt în timp, în „timpul lor", şi totul exprimă aşteptarea a ceea ce trebuie să vină. Această aşteptare îl eliberează pe om de chronos, îl eliberează adică de „timpul ciclic al astrelor măsurat de ceasurile noastre". Figura grafică a acestui timp Chronos, este curba închisă în ea însăşi, şarpele care îşi muşcă coada, cercul vicios al veşnicei întoarceri fără ieşire. Asemenea zeului Chronos, timpul închis se hrăneşte cu proprii lui copii – clipele – el cronometrează rece, matematic, „repetiţiile" şi generează angoasa absurdului, asemenea spaimei lui Pascal în faţa infinitului spaţial. Spunând că sensul istoriei este hristologic, spunem că el este în acelaşi timp eclezial. Timpul care urmează Întrupării este timpul Bisericii. „Iar viaţa Bisericii se prezintă ca o nouă dimensiune a vieţii, puterea unei noi calificări a vieţii, pentru că este deschisă spre lucrurile ultime".[30]

Din aceeaşi perspectivă Evdokimov spune că istoria este bazată pe unicitatea absolută a lui Hristos: Unul născut din Tatăl mai înainte de veci, Unul născut din Fecioară la plinirea vremii. Tot ce a fost înainte nu este decât o „preînchipuire", tipologie.

În Epistola către Romani 5, 14, Adam este τΰπος – chipul lui Hristos, iar Sfinţii Părinţi descifrează sensul evenimentelor istorice în lumina aceleiaşi metode tipologice. Tot ceea ce s-a întâmplat după întrupare este o extindere a acesteia; timpul Bisericii este timpul însuşirii subiective de către toţi şi de către fiecare în parte a mântuirii obiective. De aceea, Biserica se revelează ca o nouă dimensiune a vieţii şi o nouă calificare a istoriei, pentru că ea este axată pe ceea ce este unic şi este deschisă veacului veacurilor (eshaton).

Concepţia tipologică a Vechiului Testament, la Părinţi, arată timpul ca prefigurare a eonului ce va veni în Hristos, perspectivă ce permite citirea istoriei în lumina lui. Eonul care este Hristos este în acelaşi timp eshatonul: în Hristos istoria s-a împlinit. Nimic nou nu se mai poate întâmpla în istorie pentru că Hristos nu poate fi depăşit.

---

[29] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 318.

[30] Thomas Spidlik, *op. cit.,* p. 166.

Revelaţia s-a sfârşit, căci Învierea inaugurează deja Parusia. Aceasta este iminentă, dar ceasul ei este necunoscut şi, de aceea, după Sfântul Grigorie de Nyssa, istoria „se desfăşoară din începuturi în începuturi prin începuturi care nu se mai sfârşesc”, dar, în totalitatea sa, ea tinde spre sfârşit.[31]

Timpul istoric nu este negativ nici măcar în principiul său, pentru că în însăşi natura lui găsim un conţinut pozitiv chiar în starea de putere. În această lumină, Sfântul Grigorie de Nyssa dă o dublă interpretare istoriei: ea este în acelaşi timp proces de creştere şi proces de dezagregare. Mântuirea stă în ruperea nivelelor. Astfel, botezul rupe lanţul vicios şi instaurează o altă ordine: akolouthiei morţii, Dumnezeu îi opune pe cea de a doua akolouthie, a vieţii veşnice. Perspectiva descrisă aici este însăşi sinteza teologiei pauline a celor doi Adami: cel dintâi Adam instaurează timpul pierzării, iar cel de-al doilea Adam, timpul recapitulării universale, timpul mântuirii.[32] Modul Sfântului Maxim de a teologhisi este duhovnicesc: nu este vorba numai de realităţile ultime ale lumii, nici de Parusia Domnului ca eveniment ce încheie istoria cu Învierea morţilor, Judecata, Raiul şi Iadul, ci de modul în care Duhul veacului viitor prefigurează în veacul acesta starea ontologică a lumii restaurate şi transfigurate, a cărei virtualitate lumea o poartă deja prin harul răscumpărării: „Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă Om au luat sfârşit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârşită, trebuie să aşteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice şi negrăite a oamenilor. Unele din veacuri sunt pentru coborârea lui Dumnezeu la oameni, iar altele pentru urcarea oamenilor la Dumnezeu. Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor veacurilor trecute, prezente şi viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea

---

[31] Paul Evdokimov, *op. cit.,* p. 344.

[32] *Ibidem,* p. 226; Mircea Eliade, *Împotriva Deznădejdii*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 140.

credinţei, sfârşitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har, în viitor.”[33]

Viziunea Sfântului Maxim nu este una simplu cronologică[34]: istoria ca succesiune de evenimente punctuale desfăşurându-se liniar într-un cadru temporal. Veacurile lumii acesteia, ca timp binecuvântat, ca timp al harului Fiului lui Dumnezeu poartă în ele posibilitatea participării la starea transfigurată a Împărăţiei, noi pregustăm acum şi aici Taina împărăţiei, căci istoria devine contemporană cu eshatonul. Referatul scripturistic: „Iată, Împărăţia lui Dumnezeu este în mijlocul vostru” descoperă sensul prezenţei eshatonului în timp: lumea este spaţiu de manifestare a împărăţiei lui Dumnezeu, fără ca timpul ei să se confunde cu veşnicia. Recapitularea întregii istorii în taina lui Iisus Hristos dă sens şi coerenţă dinamicii ei. Sensul ei se descoperă la „plinirea vremii” şi este supraistoric iar ţelul final metaistoric întru aşteptarea nerăbdătoare a venirii lui Hristos în slava Sa. Toate veacurile sunt purtate de Hristos Care a coborât la ele. Hristos conduce istoria de sus, dar şi din mijlocul ei, ducând întreaga fire creată spre îndumnezeire.

Sfântul Maxim Mărturisitorul priveşte eshatonul nu atât ca pe un sfârşit evenimenţial al istoriei lumii, ci ca pe fermentul viu care dospeşte în aluatul istoriei proniată către o nouă ordine existenţială, condusă către o stare ultimă de transfigurare, dincolo de timpul istoric. Împărăţia eshatologică nu poate fi rezultatul unui proces istoric în sine[35] ci lucrarea Duhului lui Dumnezeu ce introduce în chip viu Împărăţia în istorie, nu ca sumă de evenimente mai mult sau mai puţin sem-

---

33 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii, vol. II, trad. şi note de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, ediția a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti 1993, p. 82

34 Adrian Lemeni, *Despre spațiu şi timp în fizică şi teologie,* în „Teologia”, rev. Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad nr. 3, Arad, 2000, p. 23

35 Istoricismul teologiei catolice este evident şi Marrou și-l asumă firesc, vezi Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1995, pp. 133-134

nificative ci ca înlănţuire de vieţi personale chemate la mântuire în Hristos.

Aceasta pune timpul în lumina veşniciei din perspectiva sensului adânc al transfigurării finale prin har a făpturii. Veacurile supuse temporalităţii, ca veacuri ale stării active, ale nevoinţei mântuitoare ne pot da doar o pregustare nedesăvârşită şi oarecum secvenţială a veşniciei, ca şi comuniune cu Dumnezeu şi, prin El cu întreg cosmosul. În schimb, veacurile de dincolo de existenţa actuală, ca veacuri ale pătimirii îndumnezeitoare sunt o înaintare ce nu poate avea sfârşit în comuniunea cu Dumnezeu.

Urmând această distincţie descoperim că timpul dăruit Bisericii este un timp al pocăinţei, al metanoi-ei şi aparţine încă în bună măsură căderii şi pe care îl trăim, spune Ioanis Zizioulas ca vreme a „...chemării la convertire, dar aceasta rămâne mereu în infidelitate faţă de vocaţia noastră atât de înaltă, o ştim bine. E timpul păcatului încă dominând în noi, triumfând adesea chiar în pofida a ceea ce noi am vrea sau pretindem că vrem”[36]. Acest timp al încercării, ne-a fost dăruit împreună cu harul Domnului Hristos (Ioan 16, 2) şi este vreme a pătimirii curăţitoare. Eshatonul este deplina lui depăşire dar nu prin prefacerea timpului în ceva contrar.

Teologia Răsăritului nu este una istorică ci una eshatologică iar sensul timpului încercărilor mântuitoare prin harul Fiului se descoperă definitiv şi se împlineşte în El. Numai în Iisus Hristos timpul are sens. Anterior Lui, istoria se îndreaptă spre El iar după Întrupare, timpul se altoieşte pentru a fi roditor cu harul unei noi dimensiuni, aceea a răscumpărării şi restaurării, iar veşnicia veacului viitor nu aduce o anulare a timpului, ci chiar împlinirea lui. Biserica trăieşte timpul ca pe o tensiune activă către Parusie căci prezentul nu mai este acum-ul clipei cronologice, echidistante şi neutre ci poartă tensiunea proorociei Împărăţiei ce va să fie şi deja este prezentă tainic în Euharistie. În exprimarea lui Ioanis Zizioulas: „E vorba deci, dacă putem spune aşa ceva, de o eshatologie încă de sperat şi de dorit, care să conserve foarte viu sentimentul acelei înlănţuiri misterioase dintre viitor şi deja-aici, deja şi nu încă...”[37].

---

[36] Ioanis Zizioulas, *Mitropolit, Euharistie, Episcop, Biserică*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2009, p. 189

[37] Ioanis Zizioulas, *op. cit.*, p. 127

Veacul acesta este totodată un timp al răbdării lui Dumnezeu (II Petru 3,9), sens cuprins de Apocalipsă 3, 20 „Iată Eu stau la uşa şi bat", un timp al aşteptării pocăinţei noastre. Este o nouă paradigmă a timpului ce transcende orice metaforă geometrizantă căci timpul nu mai este un spaţiu de desfăşurare, un cadru oricum ar fi gândit, ci într-un mod tainic, mediul unei relaţii personale ce ţine de veşnicie. Măsurarea timpului prin distanţa dintre clipe devine desuetă şi nesemnificativă căci el reprezintă intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul liber din partea omului. Această interpretare a timpului pune totul în lumina tainei Întrupării prin care Dumnezeu şi omul vin într-o relaţie ireductibil de personală. Omul este chemat ca prin răspunsul lui liber sa răspundă iubirii lui Dumnezeu care a luat chipul Crucii şi mişcarea de răspuns duce limitele timpului transfigurat în veşnicie. Timpul se descoperă ca realitate interpersonală tocmai pentru că omul creat după chipul lui Dumnezeu rămâne pururi persoană, subiect al iubirii Persoanei dumnezeieşti.

Deşi istoria a început o dată cu păcatul originar, ca o consecinţă a căderii lui Adam, şi se prelungeşte datorită păcatelor noastre, patristica nu poate niciodată să cadă în istoricism. Nu există ca pentru filosofia idealistă germană o „Istorie" cu majusculă precum o văd un Hegel, un Croce sau un Ortega y Gasset. Dar refuzul autosuficienţei istoriei nu înseamnă o evadare din istorie. „În zilele lui Pilat din Pont" S-a întrupat Dumnezeu, asumându-Şi o existenţă istorică, Hristos ne-a arătat cum putem să ne mântuim chiar în această condiţie – limită a căderii noastre. Dar prin Pătimiri şi Înviere istoria nu mai poate fi gândită ca autonomă, căci Dumnezeu Acelaşi care i-a dat ca tip Legea Veche acum i-a dăruit Lege Nouă prin sângele Fiului Său. Kerigma apostolică mărturiseşte că Iisus a pătimit în istorie, dar a înviat împotriva ei, biruind-o şi anulându-i teroarea şi blestemul.[38]

Cuvântul Eclesiastului, ce rezumă viziunea unei istorii deşarte de sens în care „nu este nimic nou sub soare" este depăşit, spune Sfântul Ioan Damaschin pentru totdeauna prin afirmarea noutăţii absolute a Învierii. Numai prezenţa în istorie a lui Hristos Cel veşnic

---

[38] Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 141

viu suprimă repetiţia şi redă fiecărei clipe a timpului valoarea şi unicitatea ei ireductibilă[39] din perspectiva nu a cronologiei ci a Parusiei.

Istoria nu poate fi gândită ca un proces fără început şi sfârşit. „Sfârşitul” şi „consumarea” totală a timpurilor sunt, conform viziunii scripturistice, istorice dar scopul ei, realizat prin Întrupare rămâne „deasupra istoriei”. După Înălţare istoria redevine aşteptare nerăbdătoare a Celui ce va să vină căci numai Parusia ca ultimă şi desăvârşită recapitulare a tuturor momentelor şi sensurilor trecute în dinamica vieţii pământeşti poate da sens fluxului cuprins de durata timpului însuşi[40].

Întruparea este şi rămâne istorică, Fiul lui Dumnezeu S-a pogorât în acest timp. „Timpul acela” evocat de mărturisirea evanghelică este un moment precis – vremea în care Ponţiu Pilat guverna Iudeea, dar el deşi rămâne în curgerea istoriei, este sfinţit de prezenţa lui Hristos în el. Nu este „illo tempore” ci un timp real însă sacralizat, sfinţit prin Întrupare şi pnevmatizat prin Cincizecime şi care este mereu actualizat în Biserică prin Euharistie. Hristos este prezent euharistic în interioritatea timpului ce şi l-a asumat dumnezeieşte odată pentru totdeauna.

Pentru Oscar Cullmann, Domnul nostru Iisus Hristos este „centrul istoriei mântuirii”, teologia sa nou-testamentară fiind hristocentrică. „După drama mântuirii, după răstignire şi înviere, timpul împlinirii a început deja în Hristos, capul şi Domnul Bisericii, totul este deja împlinit. Însă în credincioşi, totul trebuie încă să se facă”.[41] Aici stă tensiunea între deja împlinit şi ceea ce trebuie împlinit, care-l deosebeşte pe Cullmann de Bultmann, care cerea luarea unei decizii de către credincios la chemarea divină. Făcând o paralelă între ac-

---

39 Paul Evdokimov, *Mystere de l'histoire*, în revue „Communion”, periodique trimestriel publie par la Communante de Taize, vol XXIV, nr. 93, 1970, p. 14

40 G. Florovsky, *Eschatology în the Patristic Age*, în Studia Patristica, vol. II, Oxford, 1955, ed. Kart Aland and SL. Cross, Akad. Verlag, Berlin, 1957, p. 238

41 Cf. Maurice Carrez, *Flash sur Oscar Cullmann*, *Le salut comme histoire,* în „Reforme”, nr. 1905, 12 martie 1966, p. 7, apud. Pr. prof. univ. dr. Petru Rezuş, *Teologia Ortodoxă Contemporană*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1989, p. 500

cepţiunea protestantă a mântuirii şi cea catolică, Oscar Cullmann precizează: „protestantul se îndreaptă spre riscul de a uita istoria mântuirii, ca şi cum timpul s-ar fi oprit în momentul în care mărturia apostolică a fost consemnată prin scris şi adunată în ceea ce constituie astăzi scrierile biblice, în special Noul Testament. Protestantul este în primejdie de a sălta peste timp şi de a uita că istoria mântuirii se desfăşoară până la sfârşit."[42] Protestanţii riscă să refuze a trăi astăzi pe acum şi pe nu încă, şi într-un fel sau altul, din pricina dragostei lor pentru Biblie, ei sunt mai interesaţi de acum. Catolicul se îndreaptă spre primejdia inversă, uitând că timpul apostolic este închis şi că, dacă istoria mântuirii continuă a se desfăşura în timpul prezent, singurul vizavi valabil, singurul magisteriu al Bisericii este Sfânta Scriptură. Catolicii se îndreaptă spre primejdia de a suprapune mărturiei oculare apostolice, care nu se află decât în Biblie, despre evenimentul lui Hristos şi despre tot ceea ce rezultă din moartea şi învierea Sa, un magisteriu infailibil.

Ortodoxia nu numeşte modul slăvit al vieţii dumnezeieşti, în care se află Hristos după Înviere, „temporalitate plină" ca în gândirea protestantă. Viaţa lui Iisus după Înviere, ca şi a noastră după ce vom învia, nu poate să nu poarte amintirea, urma personală a vieţii de pe pământ. Înviind, Hristos nu a lepădat umanitatea, rămânând mai apropiat, mai înrudit ontologic cu noi, sub toate raporturile, afară de păcat. Prin firea Sa omenească înălţată de-a dreapta Tatălui, „Iisus cel înviat ne aşează într-o temporalitate «deschisă» eternităţii Sale, iar eternitatea Sa comunică cu temporalitatea noastră".[43]

Folosind o sintagmă a Sfântului Chiril al Alexandriei Hristos, ca Piatra cea din capul unghiului, ca şi cheie de boltă transparentă a Bisericii revarsă înăuntrul umanităţii toată slava cerului. Descoperim astfel Biserica întreg format din toţi cei care se împărtăşesc cu Hristos, dar şi realitate ce învăluie lumea, avându-L pe El ca centru: „întreg temporal supratemporal".

Ceea ce noi numim timp în procesul nostru istoric al lumii, în realitatea noastră lumească, realitate ce reprezintă un proces în timp, este o anume perioadă lăuntrică, „o epocă internă a veşniciei în-

---

[42] Pr. prof. univ. dr. Petru Rezuş, *op. cit.,* p. 504.

[43] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 357

săşi".[44] Aceasta înseamnă că nu există doar timpul nostru pământesc, în realitatea noastră telurică, ci şi unul autentic, celest, în care primul este implementat şi pe care îl oglindeşte şi îl exprimă. În perspectiva metafizicii istoriei este inevitabilă concluzia fundamentală că „istoricul" introduce în veşnicie, că nu este altceva decât o profundă acţiune reciprocă între eternitate şi timp, o neîntreruptă invazie a veşniciei în timp.

Părinţii, încă din veacul apologeţilor au privit istoria ca pe o lucrare a Proniei adaptată ritmului şi condiţiilor spirituale ale umanităţii: acea *lex humani generis* a creşterii lente şi dezvoltării graduale. Sfântul Irineu a denunţat gnsoticismul marcionist care interpreta referatul paulin al legii lui Moise ca şi „călăuză către Hristos" doar în sens negativ: „povara Legii" a avut menirea de a-i spori vechiului Israel simţământul nevredniciei faţă de chemarea sa. Sfântul Irineu descoperă însă valoarea pozitivă a pregătirii umanităţii „pars pro toto" pentru venirea lui Hristos. Trecerea de la primul stadiu la al doilea nu putea fi decât treptată căci omul trebuia să se obişnuiască întâi cu legea veche pentru ca apoi s-o poată primi pe cea nouă, desăvârşită. Dumnezeu este, numai omul devine, iar progresul se realizează pas cu pas (*prema prokopontos*)[45]. Logica gnostică pornind de la ideea perfecţiunii stării iniţiale, angelice, a umanităţii vedea în istorie doar o tragică desfăşurare temporală a căderii în trup.

Totul porneşte de la modul de înţelegere a „chipului şi asemănării"[46]: Omul nu a fost creat perfect de la început, iar umanitatea se desăvârşeşte prin har nu prin natură. Omul, ca făptură a avut nevoie de la început de timp pentru a-i urma lui Dumnezeu. Chipul şi asemănarea lui Dumnezeu nu reprezintă descrierea condiţiei primordiale a omului ci mai degrabă scopul sau raţiunea existenţei sale. Chipul este firea omului iar asemănarea scopul existenţei lui ca făptură. Aşa încât umanitatea şi-a continuat mersul înainte spre Dumnezeu chiar

---

44 Nicolae Berdiaev, *Sensul istoriei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 77

45 Sfântul Irineu, *op. cit.*, 4.21.2, p. 239

46 *Ibidem*, 4.63.3, p. 245: „Lipsiți cu totul de rațiune sunt acei care nu aşteaptă vremea cuvenită şi își pun slăbiciunea pe seama lui Dumnezeu… Încălcând legea neamului omenesc ei vor să fie asemeni lui Dumnezeu Creatorul chiar înainte de-a deveni oameni."

şi după Cădere[47]. Interpretând simbolic şi tipologic istoria, patristica ne-o descoperă ca mişcare graduală a umanităţii întregi spre asemănarea cu Dumnezeu, Care Se descoperă treptat în funcţie de capacitatea omului de a primi în timp revelaţiile succesive ale Legii şi Harului. În această perspectivă Legea Veche nu a fost nici prima nici ultima etapă a unei discipline a pedagogiei dumnezeieşti, din ce în ce mai desăvârşite de-a lungul istoriei. În iconomia dragostei Lui, Dumnezeu S-a adaptat condiţiei umane „după starea vremurilor, întru mântuirea omului."[48]

Pentru Eusebiu de Cezareea istoria este un proces călăuzit de cunoaşterea de Dumnezeu de reconstituire a umanităţii restaurate în demnitatea ei împărătească originară. Pornind de la copilăria adamică omul urma să ajungă treptat la desăvârşire dar, prin Cădere umanitatea s-a anarhizat desăvârşit, sălbăticindu-se până la măsura materiei amorfe.[49] După Potop omenirea s-a înălţat într-un progres lent de la poliarhie şi politeism la monarhie şi monoteism. Viaţa spirituală a umanităţii constituie istoria ei şi este contemplată ca întreg în dinamica timpului: dimensiunile ei religioasă, culturală şi politică sunt interdependente evoluând armonic, astfel că nici una nu poate rămâne mult în urma celeilalte. Accentul, fidel îndemnului paulin de as-

---

[47] Referatul patristic este consecvent căci Ladner susține că Sfântul Irineu a preluat această viziune de la Teofil din Antiohia care porneşte, în ton cu întreaga patristică de la ideea că Adam în Rai nu a fost desăvârșit ci doar pe drumul desăvârșirii, astfel că chiar şi după cădere mersul lui spre Dumnezeu a continuat, cf. Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action în the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, p. 83

[48] Tertulian, *Adversus Judaeos* 2.10, (PL.,VI,821) apud Marguerite Harl, „Origen et la function revelatrice de Verb incarnee", Paris, 1958, p. 133

[49] „… Nu s-au ocupat nici de cetate, nici de politică, arte sau științe; nu au pus preț nici pe legi, pe drepturi ori mai mult pe virtute şi filosofie, trăind ca nomazii în deșert, sălbatici şi neprietenoși", cf. Eusebiu de Cezareea, *HE* 1.2.19, ed. Schwartz, p. 8, apud. Amos Funkenstein, Teologie şi imaginație Ştiințifică, Ed. Humanitas, 1998, p. 248

cultare faţă de autoritatea politică (imperială) a timpului cade pe această dezvoltare spirituală armonică a umanităţii mântuite centrată pe crezul mântuitor (*sotirion dogma*)[50] şi devenită neam nou (*neon etnos*)[51], Biserica, ce uneşte multitudinea naţiunilor în numele lui Hristos. Eusebiu cade însă într-un gen de istorism, neînrudit însă cu milenarismul ce pare că orientează concepţia sa eshatologică către lumea aceasta, când spune că[52] Imperiul Roman este destinat să se transforme într-un regat al lui Dumnezeu.

Fericitul Augustin este cel care dezvoltă în eshatologia sa tema celor doua cetăţi: cetatea lui Dumnezeu şi cetatea oamenilor, cu origini, scopuri şi evoluţii complet diferite şi care se exclud reciproc. Diferenţa nu poate fi depăşită pentru că vine din modurile deosebite de a se raporta la Dumnezeu desemnate sintetic şi rezumativ *uti* şi *frui*: a te folosi de Dumnezeu şi a-I sluji Lui[53]. Opţiunea este de ordin moral şi ţine de liberul arbitru căci credinţa în Dumnezeu este un dat universal: „ În acest scop cei buni se folosesc de viaţă ca să se bucure de Dumnezeu; dimpotrivă cei răi, pentru a se bucura de viaţă, vor să se folosească de Dumnezeu; cu toate acestea şi ei cred că există şi că poartă de grijă lumii”[54]. Cetatea pământească nu poate spera decât cel mult la o relativă pace şi stabilitate trecătoare căci statele pământeşti îşi întemeiază existenţa pe dorinţa de putere şi nu pe dreptate. Dorinţa nesăţioasă de putere nu poate fi satisfăcută deplin decât prin apariţia unui imperiu universal a cărui construcţie este încă din start marcată de problema majoră a exercitării puterii ca *libido dominandi*: acolo unde are cel mai mare succes întâmpină şi cea mai înverşunată

---

50 Edgar Cranz, *Kingdom and Polity în Eusebius of Caesarea*, p. 51 (şi n. 23), apud Amos Funkenstein, Teologie şi imaginație Ştiințifică, Ed. Humanitas 1998, p. 210

51 *Ibidem*, p. 211

52 *Ibidem*, pp. 211-212

53 Distincția dintre „uti” şi „frui” ar proveni din distincția făcută de Filon între „ktisis” şi „hrisis” - posesie/folosință cf Gaston Bachelard, *La dialectique de la duree*, Presses Universitaire de France, Paris, 1963, p. 188

54 Augustin, *De Civitate Dei*, 15.7, Ed. Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma, 1974 pp. 460-461

rezistenţă. De aceea *pax terrena* nu poate fi decât temporară şi, din perspectiva cetăţii lui Dumnezeu nu are importanţă dacă imperiul este sau nu creştin căci istoria sacră şi cea profană sunt paralele. Biserica se foloseşte de pacea terestră a cetăţii oamenilor dar nu are nevoie de o monarhie universală după cum lasă să se înţeleagă Eusebiu, Prudentiu sau Orosius[55] pentru a-şi împlini misiunea care este extinderea Împărăţiei pe pământ. Cetatea lui Dumnezeu este doar în pelerinaj pe acest pământ: un amestec de grâu şi pleavă ce va fi cernut de îngeri la sfârşitul timpurilor.

Celebra sintagmă augustiniană a Bisericii luptătoare şi a celei biruitoare, cereşti este cheia de lectură a întregii istorii: *civitas Dei peregrinas în terris* şi respectiv *civitas Dei coelestis* sunt ipostaze ale Bisericii una a întregimii eclesiale aşa cum se realizează în istorie prin adăugirea treptată a celor mântuiţi. Istoria este contemplată în două perspective: întâi cele trei răstimpuri *ante legem, sub lege, sub gratia* şi apoi cele şapte vârste *aetates mundi*.

Până la prima venire a lui Hristos ambele cetăţi s-au dezvoltat ca o singură *civitas permixta*, dezvoltare asemănătoare aceleia a unui organism viu şi primele cinci vârste ale lumii *aetates mundi*, trăite în comun de amândouă cetăţile au fost prefigurate alegoric de primele cinci zile ale creaţiei. Ele corespund analogic celor cinci trepte de vârstă din viaţa fiecărui om: pruncie, copilărie, tinereţe, maturitate, vârstă mijlocie concepute ca având o limită desemnată în comparaţie cu vârsta bătrâneţii care nu are limită în ani[56]. Conform acestui paralelism figurativ, istoria lumii a ajuns în ultima ei vârstă odată cu Augustus după care se află pe drumul unei îmbătrâniri sau decăderi lente, iar pentru vechiul Israel, ultima vârstă a început cu venirea lui Hristos, cu plinirea vremilor neprimită de poporul ales. Aşa cum primul Adam a fost creat în ziua a şasea tot astfel Noul Adam născându-Se la începutul vârstei a şasea şi ultima a istoriei a întemeiat cetatea lui Dumnezeu pe pământ şi a schimbat ontologia timpului care de-acum înainte este măsurabil „nu în ani ci în mersul înainte”[57]

---

[55] Amos Funkenstein, *op. cit.,* p. 249

[56] „Nullo annorum tempore” cf Augustin, *Despre adevarata religie,* 26.49, Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 218

[57] „Non annis, sed provectibus’ cf. Augustin, *op. cit.,* 26.49, p. 218

al progresului spiritual. Prezentul, istoria recentă apare ca parte a acestei vârste a şasea, un „ev de mijloc” între prima şi a doua venire a lui Hristos, ev în care lumea îmbătrâneşte dar care este totodată şi un timp nou, un timp al vârstelor spirituale orientat către sfârşitul istoriei: Parusia. Aceasta va descoperi că fiecare perioadă a istoriei lumii îşi are frumuseţea ei proprie contemplată în instituţiile şi mai ales teofaniile iconomisite ei gradat de Dumnezeu conform nivelului de dezvoltare spirituală, iar la sfârşit întregul curs al istoriei se va revela nouă ca un cânt mareţ şi armonios, un *velut magna carmen*[58].

Amos Funkestein constată că acest paralelism între zilele creaţiei şi vârstele lumii ţine de tradiţiile apocaliptice iudaice[59] care, într-o interpretare literală îşi bazau calculele cu privire la sfârşitul lumii pornind de la metafora vechitestamentară: „Că o mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca ziua de ieri care a trecut şi ca straja nopţii” (Ps. 89, 4). Fericitul Augustin însă, dacă a preluat-o într-adevăr, a schimbat esenţial semnificaţia acestei imagini, analogia nu se mai referă la durata lumii, pe care nimeni nu o cunoaşte şi nimeni n-ar trebui să cuteze a o calcula ci la structura istoriei. În acest sens zilele creaţiei corespund vârstelor lumii nu pentru faptul că au un număr de ani (o mie pentru fiecare perioadă) ci prin conţinutul lor ce dezvăluie lucrarea Providenţei dumnezeieşti.

Rezumând filosofic dialectica augustiniană a celor două cetăţi în concepţia sa metafizica, Charles Péguy scrie: „... trebuia ca cetatea antică să fie leagănul temporal al cetăţii lui Dumnezeu, trebuia ca imperiul să fie sălaşul şi leagănul temporal al creştinătăţii. Şi nu doar atât, dar trebuia ca cea mai mare creaţie spirituală care s-a săvârşit vreodată în lume să găsească şi sprijin dar şi o piedică în ceea ce este dimensiunea, matricea temporală, aşezământul, leagănul temporal” [60].

Urmând scripturii, patristica răsăriteană pune în lumină istoria ca legătura tainică dintre Hristos şi lume. Hristos este prezent în lu-

---

[58] Augustin, *De divinae questiones*, 44, Supra n. 66 III Incontro di Studiosi dell Antichita Christiana, Annus XIV, Fasciculus 3, Ed. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1974, p. 351

[59] Amos Funkestein*, op. cit.,* p. 212

[60] Ch. Péguy, *Uvres en prose complètes*, vol. III, Paris, 1992, Gallimard, pp. 904-905.

me, ca Logos, de la începutul fiinţării ei şi desăvârşeşte prezenţa Sa prin Întrupare, pentru a o aduce în veşnicia dialogului dinăuntrul Preasfintei Treimi. Sfântul Atanasie cel Mare spune că toate cuvintele din textul Facerii sunt rostite de Tatăl către Cuvântul şi Fiul Său veşnic şi astfel lumea este epifania ascultării Fiului, e „...opera unui Fiu care ascultă pe Tatăl şi a Tatălui Care nu vrea ca lumea să fie adusă la existenţă decât sfătuindu-se cu Fiul, căci vrea ca Fiul să-L reveleze în cadrul creaturalului, cum Îl revelează în planul eternităţii Sale, şi anume, ca lumea să primească pecetea filiaţiei, să fie unită cu Fiul în dragostea Lui către Tatăl."[61]

Lumea şi timpul ei, create de Tatăl prin Hristos sunt mântuite prin Iconomia plinirii vremii, tot prin Hristos: „În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moştenitor a toate şi prin Care a făcut şi veacurile; Care fiind strălucirea slavei şi chipul fiinţei Lui şi Care ţine toate cu cuvântul puterii Sale, după ce a săvârşit prin El însuşi, curăţirea păcatelor noastre, a şezut de-a dreapta slavei întru cele prea înalte." Evrei 1, 2-3 Istoria apare ca iconomie treptată a legăturii nedespărţite între Sfânta Treime şi făptura ei, ca posibilitate mereu mai adâncă de unire cu Dumnezeu.

Comentând referatul paulin spune Hans Urs von Baltha-sar că: „Lumea este, fără îndoială posibilă, destinată slavei lui Dumnezeu Tatăl, a Cărui act de creaţie este în mod special, El fiind Originea fără de început. Sfântul Duh este Cel ce împlineşte planul creaţiei, aducând opera de revelaţie începută prin Fiul, fiind aşadar de o lume ca un dar fundamental al iubirii dintre Tatăl şi Fiul. Acest dar al Duhului Sfânt, unificând lumea cu Tatăl şi cu Fiul, este ultima posibilitate de unire a creaţiei cu Treimea."[62]

Referatul apostolic afirmă existenţa istorică a cosmosului, şi, implicit faptul că creaţia lumii şi istoria mântuirii sunt intim legate, existenţa întreagă fiind destinată mântuirii, împlinirii finale, transfigurării ca şi nouă creaţie. Analizând referatul de la II Petru 3, 4: „Şi vor zice: Unde este făgăduinţa venirii Lui? Că de când au adormit părinţii, toate aşa rămân ca de la începutul făpturii.", expresia „de la

---

[61] Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1987, p. 183

[62] Hans Urs von Balthasar, *Creation et Trinite*, Communio, nr. 13, 1988, p. 69

începutul făpturii" ce afirmă subtila conexiune dintre cosmos şi istorie, poate fi înţeleasă în două registre[63]. În vocabularul elen „arhe" înseamnă principiul cosmologic primordial cu toate conotaţiile filosofice precreştine. Însă „arhe ktismeos", „începutul făpturii" evocă mult mai clar creaţia lumii, şi deşi nu este veterotestamentară, era folosită în iudaismul elenizat al veacului I, lucru ce se poate vedea în referatul paulin mai ales la Romani 1, 20. În tâlcuirea lui Filon din Alexandria la II Petru 3 vedem că autorul încearcă o conciliere între revelaţia Dumnezeului creator şi ideea unei lumi fără de început în timp. Scrierea Sfântului Apostol Petru ne dă însă o perspectivă clară: existenţa lumii urmează o schemă cronologică între creaţie şi Parusie, înnoirea viitoare a lumii şi insistă asupra semnificaţiei tipologice a potopului prin apă care prefigurează potopul prin foc şi Judecata finală.

Occidentul, sub influenţa unei gândiri exclusive a pierdut caracterul sintetic al raportului dintre eshatologie şi istorie, ajungându-se fie la o identificare a lor, fie la o separare a celor două realităţi. Eshatologia istorică ce insistă asupra unei transformări preponderent exterioare proclamă, aşa cum am văzut mai sus, crearea paradisului terestru. Fericirea desăvârşită, hic et nunc, este dezideratul maxim al unei umanităţi descentralizate din relaţia firească cu Dumnezeu. Teologia Ortodoxă însă insistă asupra unei relaţii echilibrate între eshaton şi istorie. În viziunea ortodoxă sunt depăşite concepţiile unilaterale şi extreme. Nu avem nici o identificare a eshatonului cu istoria (panteism), dar nici o separare a celor două realităţi (deism). Concepţia ortodoxă afirmă întrepătrunderea eshatonului cu istoria, ceea ce ne fereşte atât de o sacralizare excesivă a lumii imediate, cât şi de o secularizare a ei.

Eshatologia fără istorie sau istoria fără eshatologie (ispitirea apuseană) produc, din cauza deznădejdii, o „hipereshatologie" (ispită protestantă) care sare pe deasupra istoriei, în momentul final. În toate aceste cazuri, istoria şi lumea sunt devalorizate de sensul lor specific, şi anume: de a fi obiectul iubirii dumnezeieşti, locul întrupării Împărăţiei lui Dumnezeu. Celălalt chip este în funcţie de Hristos şi de

[63] Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004, p. 175

rugăciunea Sa preoţească: Domnul nu a venit în această lume decât pentru a-Şi îndeplini misiunea Sa de apostolat: „ca lumea să creadă” (Ioan 17, 21). Numai Biserica cea care trăieşte în lumina Parusiei, iar aceasta nu este atât sfârşitul lumii, cât mântuirea ei, numai aceasta este în mod real în real, pentru că Ziua Domnului nu este nicidecum ultima zi, ci Împlinirea. Aceasta arată că Biserica trăieşte sub un regim dublu: regimul istoric al Întrupării şi cel eshatologic al Parusiei. „Biserica este a celor care se pocăiesc şi a celor care pier”[64] şi, în acelaşi timp, cum zice Nicolae Cabasila: „Nu putem merge dincolo, nici să adăugăm ceva... după euharistie, nu mai există nimic spre care să tindem, trebuie să ne oprim acolo”.[65] Şi cu toate acestea, după împărtăşire, preotul zice: „Hristoase, Paştile cele sfinte şi mari! O, Înţelepciune, Cuvinte şi Puterea lui Dumnezeu! Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine mai adevărat, în ziua nespusă a Împărăţiei. Biserica celebrează Euharistia, preface această materie în Pâinea Împărăţiei, chiar în inima istoriei, cu tot realismul pe care îl are Întruparea şi chiar cu ajutorul materiei cosmice, iar Cina mesianică oferă Bisericii conştiinţa că ea însăşi este „eshatologia inaugurată” şi „încordarea parusiacă”.[66]

---

[64] Sfântul Efrem Sirul, apud P. Florenski, *Les Pères orientaux du IV-e siècle*, Paris, 1931, p. 232

[65] N. Cabasilas, *La Vie en Jèsus Christ*, tr. Broussaleux, Amay sur Meuse, pp. 97-98, apud. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 349

[66] Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 350

VII. ÎNTRUPAREA ŞI SENSUL FIINŢĂRII ÎN TIMP

VII.1. Timpul morţii şi timpul pocăinţei

Moartea, dincolo de aspectul ei de neputinţă ultimă, de „bold” al firii omeneşti căzute şi ridicate prin Înviere are, în intima legătură cu timpul o lucrare trezvitoare: nu este altceva decât timpul mai încordat, mai eficient, atrăgând mai mult atenţia asupra sa. Moartea este un timp instantaneu, iar timpul, moarte de durată. Cum nu există prezent fără trecut, tot aşa nu există viaţă fără moarte. Aceasta este împletită în actul naşterii şi ceea ce se naşte e trecător. Timpul unic al lumii căzute constă din naştere – moarte, polar reunite, şi tot aşa mai departe, până la cele din urmă elemente ale vieţii, adică până la cele mai mici manifestări ale capacităţii vitale.

Referitor la timp, Pavel Floreski spunea: „oricum l-am împărţi, timpul rămâne întotdeauna timp, adică fir, şir, mişcare: întotdeauna are început şi sfârşit, trecut şi viitor, apariţie şi dispariţie, naştere şi moarte. Şi viaţa, aflată în legătură cu timpul, este în fond aşa şi nu poate să nu fie aşa.”[1] Plecând de la etimologia cuvântului timp în limba rusă, Florenski îl identifică cu destinul.

Această perspectivă a confundării timpului cu destinul implacabil este străină de ortodoxia Părinţilor. Liberul arbitru exclude existenţa unui destin, precum nici iubirea lui Dumnezeu nu poate însemna predeterminare. În aceste condiţii, relaţionarea cea mai potrivită a timpului se poate face cu sublimul finalităţii şi epuizării sale, adică cu Veşnicia.

În limba ebraică, cuvântul veşnicie derivă din verbul „alam”, care înseamnă „a ascunde”. Dumnezeu a învăluit în umbră soarta de dincolo de mormânt şi noi nu putem să forţăm secretul dumnezeiesc.

---

[1] Pavel Florenski, *Stâlpul şi temelia Adevărului*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 329

Totuşi, gândirea patristică afirmă clar că timpul dintre cele două jumătăţi nu este gol şi, cum zice Sfântul Irineu, sufletele „se maturizează”.[2]

Literatura patristică interpretează fidel Revelaţiei referatul scripturistic paulin „că Dumnezeu nu a făcut moartea”. Moartea nu este creaţia lui Dumnezeu ci consecinţa ultimă a căderii omului în păcat. Mai mult păcatul nu este o creaţie de sine stătătoare a omului ci o stare ontologică potrivnică a omului care, întors de la Dumnezeu, înaintează către moarte. Timpul este consecinţa acestei stări noi a lumii create, stare în care a fost adusă de omul pus la început să o păzească şi să o îndrume. Timpul este expresia ontologică a acestui eşec dar în acelaşi timp posibilitate de reabilitare. La rândul ei moartea adună amândouă aspectele cel al eşecului ce a dus la robie dar şi cel al nădejdii întâlnirii cu Dumnezeu şi a eliberării de sub timp.

Din această perspectivă, timpul poate fi privit nu numai în relaţie cu sfârşitul său ci şi cu fenomenul biologic al morţii, care este, finalmente vorbind, sfârşitul existenţei concrete în timp a oricărei făpturi. Nu putem însă socoti moartea ca un eşec al lui Dumnezeu, căci ea nu distruge viaţa. Ea este o ruptură a echilibrului şi, de atunci, destinul muritorilor este o consecinţă logică a acestei rupturi. Moartea devine, în felul acesta, naturală, deşi este contra naturii, iar aceasta explică de ce muritorii se îngrozesc de moarte. Moartea stă înfiptă ca un ghimpe în inima existenţei. Rana este atât de adâncă, încât ea a necesitat moartea lui Dumnezeu şi, ca urmare, propria noastră trecere prin catharsis-ul morţii. Aceasta, pentru că athanasia (nemurirea) creştină nu înseamnă nicidecum supravieţuirea sufletului, iar Biblia nu ne învaţă nicăieri că nemurirea sa este naturală. Trebuie să facem deosebire între o anumită supravieţuire, care nu înseamnă o revenire la neant, la nefiinţă – ci este doar un mod mai micşorat de existenţă, pentru că este situată în afară de Dumnezeu şi sub stăpânirea Morţii (Thanatos). Pe de altă parte, avem viaţa veşnică şi oricărei fiinţe omeneşti îi va fi redată această viaţă, trup şi suflet împreună, sub stăpânirea Duhului dumnezeiesc, duh de viaţă dătător. Euharistia este consumarea trupului şi a sângelui Domnului Iisus Hristos, a fiinţei cereşti, dar întreagă. Crezul mărturiseşte explicit: „Cred în învierea

---

[2] Sfântul Irineu, *Adversus haeresis*, P.G. 7, 806, apud. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 356

trupului.” Dar înainte de venirea lui Hristos, moartea era o dezagregare, fără să fie o dispariţie, tocmai pentru că era despărţită de Dumnezeu: „După distrugerea morţii, au rămas în moarte şi în stricăciune”[3], ne învaţă Sfântul Atanasie. Moartea este o stare la frontierele dintre nefiinţă şi fiinţă.

Moartea sfârşeşte prin a omorî timpul căderii transportând sufletul către veşnicia întru Hristos pe care şi-a ales-o în chiar vremea vieţii. Ea ucide ceea ce păcatul a adus în om, starea temporalităţii sale fragile a cărei expresie este trupul ce se descompune slobozind sufletul către starea de neîngrădire pe care a avut-o Adam înainte de a se îmbrăca cu haina de piele a păcatului.[4]

Trupul însuşi nu e doar o temniţă a sufletului, cum îl vede Origen, ci are o importanţă esenţială pentru mântuire prin aceea că, marcând distanţa de la naştere în această viaţă până la ieşirea din ea dă existenţei un ritm al trecerii care experiat cu intensitate, naşte, prin conştiinţa vremelniciei dorul după limanul neînviforat al veşniciei. Moartea nu poate fi fericire căci nu a fost creată din început pentru om ci „a intrat în lume prin păcat”, dar este îngăduită de Dumnezeu tocmai pentru a orienta omul către viaţa adevărată în Hristos. „De aceea între aceste două vieţi mijloceşte moartea ce se cunoaşte la mijlocul lor ca, prin desfiinţarea celei mai rele să-i dea biruinţă celei neatinse de piericiune. Precum deci, prin faptul că a murit vieţii celei adevărate, omul s-a mutat vieţii celei neadevărate, omul s-a mutat la viaţa aceasta moartă, tot aşa, când moare vieţii acesteia moarte şi dobitoceşti, se mută la cea pururea vie.”[5]

Conştiinţa morţii în păcat, dăruită prin har, devine germenul învierii de-a pururea prin virtute. Tâlcuirea[6] pe care Sfântul Grigorie o dă Pomilor raiului aşează viaţa ca moarte în păcat alături de viaţa

---

[3] Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. , Bucureşti, 1987, p. 54

[4] Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit, Perspective pentru o antropologie ortodoxă,* Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 78-79

[5] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cântarea Cântărilor*, în Scrieri I, PSB 29, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 275

[6] Panayotis Nellas, *op. cit.,* p. 80

cea adevărată ca moarte faţă de păcat: „Din această pricină Scriptura ne-a învăţat că fiecare din cei doi pomi e în acelaşi punct din mijloc, unul fiind acolo prin fire, iar celălalt adăugându-se la cel ce este, prin lipsire. Căci din acelaşi în acelaşi se săvârşeşte, prin participare şi lipire, trecerea de la viaţă la moarte. Fiindcă cel ce a murit binelui vieţuieşte răului şi cel ce s-a făcut mort păcatului, vieţuieşte virtuţii."[7] Teologia morţii izvorăşte din teologia vieţii căci nefireasca viaţă întru moarte este aceeaşi şi în acelaşi timp diferită de viaţa adevărată, ea adăugându-se prin „lipsire" celei „fireşti", veşnice, fără de moarte a începutului.

Moartea nu are ca scop distrugerea vieţii în sine aşa cum a fost creată ci a stării trecătoare, stricăcioase în care s-a îmbrăcat această viaţă prin naştere. Tot aşa şi teologia timpului urmează teologiei morţii: timpul îşi „împrumută" fiinţa din fiinţa omului ce se naşte în lume dar îşi află destinul în mod paradoxal în aceea că încetează să existe pentru om odată cu moartea. În exprimarea lui J. Danielou[8]: „... moartea, care întrerupe timpul robiei din viaţă devine cea care ne eliberează de timp care are în sine condiţia morţii" Acest timp al robiei, ca interval între naştere şi moarte devine astfel spaţiul unei lucrări anamnetice, trezvitoare: „Căci neapărat, după naştere urmează moartea şi fiecare naştere îşi pierde urma prin moarte.

Pentru ca să se arate cât de strâns unite sunt naşterea şi moartea, pe cei cufundaţi în adâncul vieţii desfrânate şi care îndrăgiseră viaţa pământească îi trezeşte amintindu-le de moarte, ca şi cum i-ar înţepa cu o ţepuşă, îndemnându-i să se îngrijească de viaţa viitoare."[9] Trecerea timpului şi apropierea morţii slobozeşte omul ce se luptă pentru virtute de nedesăvârşire, dezrădăcinându-l treptat din realitatea trecătoare şi stricăcioasă. Prezentul, acest veac, este „o închisoare a răutăţilor"[10] pe care moartea trupului o distruge: „Iată pentru ce

---

[7] Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.,* p. 275

[8] J. Danielou, *L etre et temps*, E.J. Brill, Leiden, 1970, p. 162

[9] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în Scrieri II, PSB 29, 30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., București, 1982 p. 247

[10] viziune paulină pe care Sfântul Grigorie o împărtășește cu Origen, cf. S. Sambursky, *The prolongation of Time*, Routledge, London, 1959, p. 102

omul se reîntoarce în pământ şi se dezintegrează la fel ca un vas de pământ spart înainte de a fi restaurat prin Înviere în forma sa originară, odată debarasat de necurăţiile care-l închid în prezent."[11]

Timpul stă aşadar într-o legătură nedesfăcută cu moartea trupului şi pare numai că-i aduce omului moartea când de fapt moartea aduce omului sfârşitul timpului. Timpul nu poate aduce moartea, argumentează Sfântul Grigorie pentru că s-ar distruge singur ceea ce-i un nonsens, ci moartea aduce sfârşitul timpului robiei şi aceasta îi este lucrarea îngăduită de Dumnezeu. Între ceea ce este muritor şi ceea ce este trecător se stabileşte o sinonimie pe care harul cunoştinţei vremelniciei o sesizează punând omul într-o tensiune mântuitoare, într-o înălţare în timp către Dumnezeu. Harul cunoştinţei vremelniciei îi dezvăluie omului că starea lui prezentă este nefirească pentru că-şi are rădăcina în răutate: „Ne-am transformat după chipul răului, adică ne-am făcut muritori, căci răul nu are decât un caracter de nonexistenţă, clădindu-şi viaţa pe existenţă şi dând, prin prezenţa lui *un nou contur vieţii*, acela de a nu exista."[12] Acest nou contur al vieţii ce se mărgineşte cu moartea după cădere este marcat de timp care îi impune cadenţa.

Moartea biologică este punctul de sfârşit al timpului trupului, plată pe care umanitatea o plăteşte pentru păcatul primului om, şi în aceasta Sfântul Grigorie rămâne fidel referatului paulin: „Ştim că trupul din cauza păcatelor este supus morţii, care se conjugă perfect cu cadenţa pe care trecerea timpului o impune lumii acesteia... este plata căderii în păcat, care aduce cu sine prezenţa timpului, existenţa şi puterea lui."[13] Puterea pe care timpul o are asupra trupului îi este dată de păcat, stricăciunea este o stare nefirească.

Trecerea timpului este comensurabilă măsura timpului devine măsura vieţii încadrată în perioade şi în aceasta Sfântul Grigorie îl

---

11 Sf. Grigorie de Nyssa, II,33B, cf. Jean Danielou, *L'etre et temps…*, p. 164

12 Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în Scrieri II, p. 301

13 Gregoire de Nysse, *Traite de la virginite*, apud Michel Aubinau, „Grégoire de Nysse: Traité de la virginité, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index", Sour ces Chrétiennes, 119, Paris 1966, p. 160

urmează pe Origen, însă nu pe măsurarea lui cade accentul ci pe faptul că în trecerea lui se lucrează taina libertăţii omului faţă de el. Prin lucrarea în timp a voinţei libere omul poate stăpâni timpul şi, prin extensiune moartea însăşi în pofida supunerii la care este obligat faţă de ambele.

Libertatea omului faţă de timp este har al Fiului Omului care este Domn al timpului. Pornind de la referatul de la Marcu 2, 27-28: „Şi le zicea lor: Sâmbăta a fost făcută pentru om şi nu omul pentru sâmbătă. Astfel că Fiul Omului este domn şi al sâmbetei." Sfântul Grigorie comentează asupra concluziei lui: „Dacă ne-ar întreba cineva ce este azi, îi vom răspunde că soarele este oricum mai mare decât pământul, iar măsura zilei cuprinde o dimineaţă şi o seară. O astfel de unitate de măsura ca „zi" nu se va potrivi numai la un singur interval de acest fel dintr-o săptămână, ci aceeaşi socoteală se va repeta atât la întâia cât şi la a doua până la a şaptea zi aşa încât ziua Sabatului nu se deosebeşte întru nimic de celelalte zile."[14] Din perspectiva comensurării lui timpul apare uniform ordonat ceea ce dă valoare mântuitoare trecerii lui este harul Fiului lui Dumnezeu. Moartea nu poate stinge decât ceea ce este supus trecerii, ea nu poate ucide sufletul, tot la fel cum nici timpul nu are putere asupra lui şi de aceea orice izvorăşte din suflet, viaţa spirituală a fiinţei omeneşti are capacitatea de a depăşi timpul şi moartea. Timpul şi moartea capătă astfel valoare proniatoare[15] prin care omului i se relevă necesitatea curăţirii de păcatele lumii, i se dă posibilitatea pocăinţei. Timpul morţii se face astfel cu harul lui Dumnezeu timp al pocăinţei spre viaţa veşnică.

Timpul morţii se face timp al pocăinţei în taina libertăţii dăruite de Dumnezeu făpturii Sale. Pocăinţa este, pentru Sfântul Grigorie o naştere spirituală cu putere deplină în planul existenţei omeneşti, perimetrul strâmt al acestei vieţi căzute în timp, între naştere şi moarte, fiindu-i prilejul cel mai potrivit. Numai în contact cu efectele căderii în păcat, sub presiunea împuţinării timpului rămas, poate omul să-şi revină şi să se rupă de patimi, de modul ucigător de a fi al căderii.

---

[14] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în Scrieri II, p. 255

[15] Jerome Gaith, *La conception de la liberte...*, p. 141

Este o taină a libertăţii Persoanei: cu harul Fiului persoana umană activează deplin conştientă voinţa sa liberă şi alege ceea ce i se potriveşte: „Naşterea spirituală este rezultatul alegerii libere şi, într-un fel noi suntem proprii noştri părinţi, modelându-ne după voinţa noastră, după modelul pe care noi îl alegem."[16] Prin comuniunea liberă cu Dumnezeu, Cel ce nu este stăpânit de moarte şi nici de timp, răul trecerii timpului, răul morţii, răul robiei stricăciunii, devine motiv de întoarcere, de pocăinţă, de săvârşire a ascultării ca bine desăvârşit. Ideea dragă şi îndelung afirmată a Sfântului Grigorie este că harul conştiinţei vremelniciei este germenul transformării pedepsei timpului stricăciunii în binecuvântare dumnezeiască, a robiei în libertate, în timp omul ajungând de la sensul veşniciei la şansa mântuirii: „Dacă privim acest lucru cu toţii, atunci în scurtul răstimp ce-l vom mai trăi în viaţă, să nu mai petrecem împreună cu cei necredincioşi, rătăcind voluntar, cât ţine viaţa în aiureli, în îngâmfări şi în lăcomii, prin care lăsându-ne prinşi în multe încurcături ale lumii acesteia, nu vom mai găsi ieşirea din labirintul acestei vieţi."[17]

Contemplaţia timpului ne aduce la sensul lui veşnic, îl dezlipim de moarte şi-l aşezăm prin viaţa virtuoasă din spaţiul morţii în cel al veşniciei prin împlinirea voii mântuitoare a Domnului. Şi moartea îşi pierde astfel sensul ultim: nu mai poate fi povara şi frică ci doar răstimp firesc al trecerii definitive către Izvorul Vieţii, o trecere ce rămâne smerită căci nu s-a arătat încă slava veacului ce va să fie şi trebuie încă ca „fiecare naştere să-şi piardă urma în moarte"[18]. Nu moartea este o binecuvântare pentru că rămâne o pedeapsă, improprie firii omeneşti ce avea înainte de cădere posibilitatea nestricăciunii, ci este aducătoare de binecuvântare pentru că dezrădăcinează din lumea căzută şi orientează către Dumnezeu. Cu cuvintele lui J. Danileou[19]: „Condiţia morţii în care trăieşte omul în lumea aceasta ajută firea umană să fie curăţită de păcatul din ea." Timpul secondat de „umbra morţii" care creşte cu fiecare pas al fiinţării devine mărturie ultimă în faţa conştiinţelor a soartei lumii căzute şi totodată a

[16] Cf. Jean Danielou, *op. cit.,* 160

[17] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în Scrieri II, p. 248

[18] *Ibidem*, p. 247

[19] J. Danielou, *op. cit.,* p. 162

sfârşitului hărăzit ei: Parusia. Moartea ce devine, odată cu trecerea timpului tot mai prezentă anunţă omului tot mai răspicat necesitatea absolută a izbăvirii cât mai are timp de orice l-ar împiedica să trăiască libertatea veşnică întru Hristos.[20]

Răstimpul vieţii este chipul văzut al lucrării pocăinţei în care libertatea ca har dumnezeiesc propriu omului poate preface moartea păcatului în viaţa virtuţii: „Voi, oamenii schimbători, aţi alunecat de la bine, dar iarăşi aveţi nevoie de o schimbare pentru a ajunge la bine şi a vă întoarce iarăşi acolo de unde aţi căzut, fiindcă la libera lor alegere oamenii să-şi facă parte de ceea ce voiesc ei, fie virtutea fie păcatul."[21] Întregimea timpului vieţii capătă valoare mântuitoare negrăită ca spaţiu al păzirii poruncilor Lui iar trecerea lui devine „vreme neîntreruptă" a întâlnirii noastre cu El.

Căutarea lui Dumnezeu dă timpului sensul pozitiv pe care moartea i l-a răpit, aşa cum căutarea lui Dumnezeu dă omului harul depăşirii propriei lui condiţii prin asceză şi contemplare: „Fie că ne-am propus să ne ridicăm prin contemplare la o cugetare mai înaltă, fie că prin consfătuire tragem învăţătura potrivită, pentru ca să ne fie la timp potrivit, folositor şi necesar."[22] Timpul devine „potrivit, folositor şi necesar" ... Cunoaşterea lui Dumnezeu, încă din timpul vieţii devine în veşnicie un mod de a fi întru fericire deplină. Însă în timpul vieţii omul poate avea parte numai de o smerită nedeplinătate a „vederii lui Dumnezeu" căci viaţa veşnică stă în a vedea pe Dumnezeu şi acum „... aceasta nu este cu putinţă, cum spune Ioan, Pavel şi Moise, stâlpii credinţei. Vezi vârtejul în care este atras sufletul spre adâncul celor cuprinse în cuvânt? Dacă Dumnezeu este viaţa, cel ce nu-l vede pe El, nu vede viaţa; dar proorocii şi apostolii purtători de Dumnezeu mărturisesc că Dumnezeu nu poate fi văzut! În ce primejdie e pusă nădejdea oamenilor!"[23] Unii exegeţi occidentali[24] au

---

[20] J. Gaith, *op. cit.*, p. 139

[21] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în Scrieri II, p. 209

[22] *Ibidem*, p. 139

[23] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Fericiri*, în Scrieri I, p. 378

[24] Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée 2, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, p. 18

văzut în afirmaţia repetată a neputinţei omului trăitor în lume de a-l vedea pe Dumnezeu, o filosofie a tragicului fiinţării în timp, în genul lui Heidegger. Însă Sfântul Grigorie nu face decât să sublinieze smerenia vremelniciei ca stare căzută de la bunătăţile dumnezeieşti pentru care a fost zidit şi pregătit omul de fapt.

VII.2. Veşnicia – taină a libertăţii faţă de timp

Cele două surse ale teologhisirii patristice, pornind de la Sfântul Grigorie de Nyssa sunt: pe de o parte teologia Treimii, pornind de la veşnicia dumnezeiască ipostaziată în Treime, şi pe de alta antropologia scripturistică ce arată omul ca purtător al unui suflet nemuritor, primit de la Dumnezeu şi ajunge la Învierea din morţi a trupului ca refacere a unităţii acestuia cu trupul, unitate ajunsă prin cădere trecătoare, iar prin restaurare veşnică. Toate acestea în contextul cuprinzător al dialogului cu Dumnezeu într-o continuă epectază. Veşnicia rămâne o realitate ireversibilă.

Omul, nemuritor prin sufletul său, se descoperă străin în viaţa mărginită a acestei lumi căci viaţa veşnică îi este proprie[25] prin darul lui Dumnezeu. Întreaga creaţie stă într-o stare de aşteptare a Parusiei care înseamnă nu doar întoarcerea la starea începutului ci acel „har peste har” dăruit prin Hristos. Conştiinţa căderii naşte în noi dorul veşniciei, dorul după Dumnezeu Tatăl nostru ceresc dar puţini sunt cei care se luptă prin credinţă şi virtute să o dobândească. În trup fiind omul poate contempla veşnicia ca „o arvună a bunătăţilor ce vor să fie” dar câtă vreme este în trup el nu o poate experia deplin trăind o tensiune mântuitoare între vremea trecătoare a acestei vieţi ce este numai „vreme a doririi”[26] şi veacul ce va să fie ca „vreme a împlinirii”.

---

[25] *Ibidem*, p. 15

[26] Jean Danielou, *La resurrection de corps*, în Vigilae Christianae, pp. 154-170 (17), Volume 7, Number 1, Brill,1953 Vigilae Christianae, 1954, p. 155

Timpul este conţinut în planul dumnezeiesc al creaţiei[27] şi Dumnezeu proniază lumea Sa în perspectiva veşniciei: „Dumnezeu, ca şi Cel care pe de o parte îndrumă şi mărgineşte în chip hotărât toate lucrurile, iar pe de altă parte, văzând că acest fel de înmulţire devenise necesar pentru om din pricina înclinării lui spre cele de jos, a rânduit mai înainte şi vremea creării lumii, aşa încât odată cu venirea pe lume a sufletelor se va stabili şi durata fiecăruia până ce dintr-o dată se va întrupa, şi trecerea timpului şi anume până la o dată când nu va mai fi de folos pentru naşterile neamului omenesc. Atunci toate se vor întoarce la punctul lor de la început iar această răsturnare a lumii se va schimba şi omenirea va trece de la o stare pieritoare şi pământească la una neschimbătoare şi veşnică."[28] Contextul este unul antropologic, căci omul este pentru Sfântul Grigorie şi mai târziu pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul centrul creaţiei şi durata cosmosului întreg depinde de durata vieţilor omeneşti proniate până la sfârşitul veacurilor căci punctul în care lanţul naşterilor şi al morţilor se va opri cu voia mai înainte ştiutoare a Ziditorului coincide cu „momentul" atemporal al înveşnicirii umanităţii şi cu ea a lumii întregi.

Lucrările dumnezeieşti ale sfârşitului veacurilor sunt: judecata sufletelor, restaurarea unităţii fiinţei omeneşti sau Învierea cea de obşte şi darul fericirii sau mânia pedepsei fără de sfârşit. Într-un Comentariu la Fericiri le vedem în lumina ultimă a Parusiei: „Când Cel ce împărăţeşte peste zidire Se va descoperi firii omeneşti şezând cu mărire pe tronul cel înalt, când se vor vedea în jurul Lui zecile de mii nenumărate ale îngerilor şi când ochii tuturor vor vedea Împărăţia cea negrăită a cerurilor şi se vor arăta pe de altă parte, dimpotrivă chinurile cele înfricoşătoare, iar în mijlocul acestora întreaga fire omenească a celor ce au fost de la prima creaţie şi până la împlinirea întregului, stând în văzduh cu frica şi cu nădejdea celor viitoare,

---

[27] Gh. Anghelescu susține că Sfântul Grigorie este primul care „are îndrăzneala să facă o asemenea afirmație" dar nu are dreptate Origen este cel dintâi

[28] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului,*în Scrieri II, PSB 29, 30, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 62

aşteptând cu cutremur fie o soartă fie alta."[29] La Judecata cea mare umanitatea ce şi-a împlinit întregul mai înainte ştiut de Dumnezeu trăind în cadenţa timpului de la începutul lumii va fi recapitulată în aşteptarea fericirii sau osândei fără de sfârşit.

Legătura dintre timp şi veşnicie apare ca o interdependenţă ce izvorăşte din taina libertăţii făpturii omeneşti. Veşnicia copleşeşte desăvârşit timpul care este finit dar acesta din urmă, ca spaţiu propriu al lucrării morale, are darul de a modela veşnicia persoanei. Timpul se descoperă ca spaţiu teologic al lucrării asemănării cu Dumnezeu, care începe în timp dar trece prin roadele ei dincolo de timp, iar dinamica lui este dată de tensiunea mântuitoare a dorului unirii cu Dumnezeu. Întruparea Domnului pune timpul şi veşnicia într-un paradox mântuitor. Viaţa omului este una singură prin continuitatea ei dar este trăită în două stări: cea a lumii acesteia, trecătoare şi cea a vieţii viitoare, veşnică. Paradoxul este vizibil: ceea ce este trecător duce la ceea ce este veşnic, iar ceea ce ucide, moartea, de fapt dezleagă viaţa.

În timp fiind omul are puterea duhovnicească de „a se extinde" διάστημα către Dumnezeu. Şi dacă în timp aceasta este posibil cu atât mai mult atunci când timpul va fi depăşit omul se va înălţa la infinit sau se va cufunda la infinit. Veşnicia fericită este dinamismul nesfârşit al lucrării harului comuniunii inepuizabile cu Persoana dumnezeiască infinită, veşnicia nu este o simplă pecete asupra fericirii sau osândei ci o împlinire a vieţii printr-o mişcare vie[30].

În Cuvântul apologetic la Hexaimeron[31] progresul sufletului început în timp este descris în simbolica unei comparaţii evanghelice, cea a seminţei, printr-o punere în paralel a progresului duhovnicesc cu dezvoltarea trupului: „Credem că această sămânţă umană se dezvoltă şi se manifestă progresiv, îndreptându-se spre scopul final, printr-o evoluţie fizică, fără să primească nimic din exterior care s-o ajute în creşterea sa, ci progresând de la sine însuşi, spre starea de

---

[29] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Fericiri*, în Scrieri exegetice, trad. rom. Pr. prof. T. Bodogae, PSB 30, Bucureşti, 1998, p. 376

[30] J. Danielou, *op. cit.,* p. 104

[31] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, *op. cit.,* p. 116

perfecţiune. Astfel, forma omului care trebuie să existe se află în sământă, dar ea se află ascunsă pentru că se poate manifesta doar în funcţie de o anumită ordine.” Este vorba de o mişcare de la potenţialitate la actualitate, ce ţine de actualizarea chipului lui Dumnezeu din om şi care pune în legătură timpul ca stadiu al potenţialului, cu veşnicia ca nesfârşită actualizare a ceea ce s-a semănat înainte.

Ordinea tainică a creşterii în veşnica comuniune harică se numeşte epectază, Sfântul Grigorie încercând să surprindă în limbaj ceea ce rămâne pentru totdeauna o taină dumnezeiască şi mai presus de cuvânt: „Sufletul care vede pe Dumnezeu şi primeşte în sine dorul cel bun după frumuseţea nestricăcioasă are necontenit o poftă nouă spre ceea ce este deasupra, neslăbindu-şi niciodată dorul prin răsturnare. De aceea nu încetează să se întindă spre cele dinainte şi a ieşi din aceea în ce este şi de a pătrunde mai înăuntru unde încă nu a fost. Şi ceea ce i se arată lui mereu mai minunat şi mai mare, socoteşte mai prejos de ceea ce urmează, pentru faptul că ceea ce află în chip necontenit este neîndoielnic mai frumos decât ceea ce a atins mai înainte. „Vedem că veşnicia stă în continuitate faţă de timp, având în comun cu el căci mişcării, transformării, ceea ce se numeşte trope referitor la devenirea fiinţei în timp, îi corespunde epectaza veşnicei apropieri de Dumnezeu.

VII.3. Sfinţenia – eveniment eshatologic în istorie

Istoria în Hristos e încheiată căci şi-a atins scopul, dar ea continuă pentru că mai mult decât oricând viaţa este de acum o taină a libertăţii, căci Hristos ne-a angajat deplin prin Jertfa Sa dăruindu-ne desăvârşirea ca perspectivă de împlinire în timp. Hristos deschide spre Parusie Bisericii Sale timpul împlinirii întru sfinţenie prin nevoinţă şi mărturisire. Istoria ajunsă la sfârşit ca aşteptare mesianică, ajunsă la „ultimele timpuri”[32] prin Întrupare, continuă spre Parusie

[32] Căci „În ultimele timpuri Cuvântul S-a făcut trup prin iubirea de om… a luat în El toată natura noastră, pentru ca… natura umană să fie îndumnezeită cu El.” Sfântul Grigorie de Nyssa, *Adversus Apollinarem*,P.G., 1152 C, http://www.bhsu.edu/artss ciences /asfaculty/dsalomon/nyssa/appolin.html (16.04.2005)

dobândind de acum o dimensiune panhristică căci Hristos, după Înălţare rămâne prezent în cosmos şi timp într-un fel mai intim decât înainte. S. Bulgakov vorbeşte despre sensul atotcuprinzător al prezenţei Sale: „Nu este o atotprezenţă panteistă ci un panhristism autentic, dinamic, adică viaţa lui Hristos în credincioşi şi viaţa credincioşilor în Hristos."[33] Plenitudinea pe care timpul o află desăvârşit în Hristos deschide perspectiva timpului împlinirii Bisericii chemată să cuprindă în sine toată suflarea omenească, toate generaţiile până la sfârşitul vremii. Timpul anterior Întrupării e cuprins prin Întrupare în timpul hristic îndreptat spre Parusie.

De aici izvorăşte o atitudine unică faţă de istorie: pe de o parte creştinul acceptă istoria, iar pe de altă parte, îi tăgăduieşte autonomia, valoarea şi necesitatea intrinsecă ci le vede în lumina lui Hristos Cel ce va să vină. Noutatea acestei viziuni eclesiale, este pusă în evidenţă prin comparativ cu atitudinea umanităţii pre-creştine nu faţă de istorie, căci omul arhaic este anistoric ci faţă de timp. Omul societăţilor tradiţionale şi arhaice avea o concepţie ciclică a timpului; trăia în universul „Eternei Reîntoarceri". Pentru acest om pre-creştin, evenimentele istorice nu aveau o semnificaţie proprie, ele reprezentau, la actualizarea unor arhetipuri revelate iniţial într-o epocă mitică, preistorică. De aceea omul precreştin se trudea să regăsească necontenit puritatea şi plenitudinea iniţială. El abolea periodic cosmosul în care trăia pentru ca, prin simplul fapt că fusese „trăit", ajunsese implicit istovit şi întinat – şi, repetând ritual cosmogonia, îşi construia în fiecare an un nou univers, curat şi rodnic ca în ziua întâi a Creaţiei. Concepţia aceasta ciclică şi anistorică a societăţilor pre-creştine nu poate fi rezumată în câteva rânduri, dar este importantă pentru a putea pune în lumină noutatea poziţiei iudeo-creştine.[34]

Într-adevăr timpul nu mai e ciclic, ci continuu şi ireversibil aşa că istoria nu mai este eternă repetiţie a unor evenimente exemplare, ci are un început adamic, şi va avea un sfârşit: a doua venire a lui Hristos. Trecutul nu mai poate fi abolit periodic, timpul scurs rămâne

---

[33] Sergiu Bulgakov, *The Lamb of God*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publish. Co., New york, 2002, pp. 426-427

[34] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 141

ireversibil, cu toate păcatele lui, aşa cum o făcea omul societăţilor arhaice. Aşadar istoria nu mai poate fi refuzată pentru că este viaţa umanităţii trăită pe de o parte ca urmare a înstrăinării păcatului dar mai importantă mântuită prin harul Fiului. Păcatul e indisolubil legat de istoria întregului neam omenesc şi, prin urmare, de propria noastră „istorie". Dar, totodată, viaţa creştină e luminată de nădejdea mântuirii pentru că istoria poate fi abolită în orice moment: hic et nunc.

Creştinul nu evadează din concretul istoric, ci se străduieşte şi speră să se salveze aici şi acum: hic et nunc. În orice clipă poate fi abolit întreg trecutul neamului omenesc, care îl constituia pe el, ca fiinţă istorică. Aceasta înseamnă că dacă „trecutul" fiecăruia dintre noi ne este scump în măsura în care ne constituie ca fiinţe istorice, „trecutul" acesta este o povară în calea mântuirii. În perspectiva creştină, „trecutul" fiecărui om este un lung şir de păcate, căderi şi ocazii pierdute. „Trecutul" ne dovedeşte, în fiecare clipă, că nu suntem, sfinţi, că trăim în păcat. Şi totuşi, în perspectivă creştină povara acestui „trecut" nu poate fi prilej de deznădejde.[35] Omul trebuie să ştie că numai în prezent se poate depăşi, prezentul este darul pocăinţei şi sfinţirea lui înseamnă participarea activă a tuturor, a celor vii, a celor morţi şi a îngerilor, la destinul unic al omului în Hristos.

Acest aici şi acum, este momentul istoric actual, adică prezentul, sau mai bine zis „eternul prezent". În aceasta constă cheia de boltă a oricărei concepţii creştine a istoriei: valoarea eshatologică pe care o dobândeşte prezentul, momentul istoric actual. În Hristos rămânem individual şi eclesial fiinţe istorice căci participăm, fiecare din noi, la drama cosmică a căderii în istorie, dar nu suntem condamnaţi să prelungim la infinit trecutul care ne constituie pentru că ni s-a dăruit harul Botezului ca şi prima clipă a veşniciei noastre.[36]

Ortodoxia este legată de o Revelaţie istorică: numai pogorârea lui Dumnezeu în timp conferă validitatea tuturor imaginilor tipologice şi simbolice. Istoria a avut şi adaugă mereu semnificaţii noi, care însă rămân coerente cu Întruparea ca descoperire a lui Hristos prin

---

[35] Idem, *Împotriva deznădejdii*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 144

[36] *Ibidem*, p. 142

care Logosul s-a arătat ca propriul Său simbol.[37] Astfel Revelaţia dumnezeiască realizată progresiv în timpul dinainte de Întrupare culminează în Fiul lui Dumnezeu.

Timpul are valoare în măsura în care Dumnezeu se manifestă prin el, îi conferă o semnificaţie transistorică şi un ţel soteriologic: căci oare nu a fost vorba totdeauna, în fiecare nouă intervenţie a lui Dumnezeu în istorie, de mântuirea omului, deci de ceva care nu are nimic de a face cu istoria? Timpul devine plenitudine prin însuşi faptul întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, dar acest fapt transfigurează el însuşi istoria. Cum ar mai putea să fie zadarnic şi gol timpul care L-a văzut pe Iisus născându-se, suferind, murind şi înviind?[38]

Prin Întrupare Dumnezeu trăieşte ipostatic, nemijlocit timpul nostru, fără ca acesta să se înscrie cu schimbări şi îmbogăţiri în plenitudinea fiinţei Lui. Această relaţie a Lui cu istoria oamenilor, culminantă în Întrupare aduce prin lucrările Sale unite cu timpul nostru veşnicia în viaţa noastră. El trăieşte istoria noastră şi şi-o face oarecum proprie, dar umplând-o de veşnicia Lui şi, prin aceasta, ajungând la înaintarea ei spre veşnicia mai presus de timp a desăvârşirii oamenilor, care nu mai are nevoie de schimbare, sau de unire a timpului, sau de înaintare prin timp în veşnicie. Dar o dată cu trăirea timpului nostru, pentru ca să ne ridice prin el şi prin veşnicia Lui legată cu timpul nostru spre veşnicia lipsită de orice unire cu timpul, Dumnezeu trăieşte şi eternitatea Sa interioară pură, sau veşnicia fiinţei Sale.[39]

Dumnezeu nu doar intervine în istorie, ca înainte proniind pe Israel ci El Însuşi se întrupează ca fiinţă istorică spre a pătimi o existenţă istoriceşte condiţionată. Consecinţa hristologică a iconomiei Sale este că viaţa istorică în sine devine aptă să se umple de slavă: dovadă – viaţa lui Hristos şi a sfinţilor.

Sfinţenia este menirea ultimă şi cea mai înaltă a istoriei dezvăluind totodată cel mai profund caracterul eshatologic al prezentului

---

37 Idem, *Imagini şi Simboluri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 200

38 *Ibidem*, p. 210

39 Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Cristal, Bucureşti, 1995, p. 46

trăit: „când medităm asupra vieţilor sfinţilor noştri, a marilor contemplativi, a misticilor, nu simţim că au cunoscut în clipele lor privilegiate ceva ca o anticipare a stării nădăjduite? Viaţa la care au tins ei nu era de o natură diferită de aceea pe care ne-o va aduce eshatologia; la limită am putea zice că pentru ei nu mai există diferenţa esenţială între a trăi în istorie şi ceea ce va fi viaţa preafericită de dincolo de această istorie”.[40]

Lucrarea istorică a Sfinţilor, plinită prin harul mai presus de timp al lui Dumnezeu este aceea de a exprima „însăşi unitatea Sfintei Treimi”.[41] Sensul şi semnificaţia permanentă a dramei istoriei este unul iconic: de a redescoperi lumii prin sfinţenie chipul lui Dumnezeu.

Interpretând în paralel textul de la Facere 14, 18-20 cu referatul paulin de la Evrei 7, 3 despre cel „fără tată şi fără mamă”, care „nu are început zilelor, nici sfârşit vieţii”, Sfântul Maxim îl socoteşte pe Melchisedec tipul hristologic al sfinţeniei ce, înălţată prin har la asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu, ajunge să fie mai presus de timp. Spune Sfântul Maxim: „Aceasta, socotesc, cunoscând-o şi pătimind-o marele şi minunatul Melchisedec, despre care povesteşte cuvântul dumnezeiesc în Scripturi acele mari şi minunate lucruri, s-a învrednicit să devină mai presus de timp şi de fire şi să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, făcându-se adică, prin deprindere, după har, pe cât e cu putinţă, aşa precum credem că e însuşi Dătătorul harului după fiinţă. Căci ceea ce se spune despre el că era „fără tată, fără mama şi fără neam”, socotesc că nu înseamnă altceva decât lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem din pricina virtuţii. Iar cuvintele: „n-avea nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii” mărturisesc cunoştinţa care circumscrie timpul şi veacul, şi contemplaţia ce depăşeşte existenţa a toată fiinţa materială şi nematerială. Apoi: „făcut fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu el rămâne preot pururea” poate arăta ca el e în stare să-şi păzească până la sfârşit ochiul mintal deschis, prin deprinderea neschimbată

40 Henry Marrou, *op. cit.,* p. 91

41 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G., 91, 1196 B, apud. Paul Evdokimov, *op. cit.,* p. 357

a virtuţii atotasemănătoare lui Dumnezeu, a privirii dumnezeieşti spre Dumnezeu”[42].

Sensul în care omul desăvârşit transcende timpul şi spaţiul este, pentru Sfântul Maxim unul duhovnicesc, cuprinzând şi depăşind firea prin asceză şi cunoştinţă, căci deşi Melchisedec rămâne încă supus timpului şi firii totuşi prin virtute este mai presus de ele, fiinţa sa redefinindu-se iconic în logica dumnezeiască a asemănării. Exegeza Sfântului Maxim pune accent pe lucrarea harică a asemănării cu Dumnezeu prin care Melchisedec a ajuns tip al Domnului Hristos „... nu din pricina firii celei create şi a celor din nimic, după care a început şi a sfârşit, ci din pricina harului dumnezeiesc şi necreat care există pururea mai presus de toată firea şi tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu, har după care se cunoaşte ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii Sale.”[43] Deşi accentul exegezei maximiene este unul tipologic, Melchisedec ni-L arată profetic pe Mântuitorul, totuşi actualitatea lui ca model duhovnicesc este mereu valabilă pentru că cele dumnezeieşti: virtutea şi cunoştinţa sunt nu doar mai presus de timp ci oricând accesibile prin har existenţei creştine care este pregustare a eternităţii.

Sfinţenia este cea care în plan uman şi cosmic face prezentă veşnicia Duhului Sfânt în timp. Melchisedec, care în mod iconic prefigurează desăvârşirea Fiului fiind „fără tată şi fără mamă” unul ce „nu are nici început zilelor, nici sfârşit vieţii” (Evrei 7, 3). Aceste expresii sunt interpretate în sensul că Melchisedec se ridică la asemănarea cu Dumnezeu, prin sfinţenia lui, depăşindu-şi propria condiţie. Sfântul, ca fiinţă eshatologică prin excelenţă transfigurează astfel prin har timpul vieţii sale, făcându-l să participe la veşnicie. Teologia capadocienilor prin Sfântul Vasile cel Mare: „cel ce se împărtăşeşte de harul lui Hristos, se împărtăşeşte de slava Lui veşnică” şi Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte despre sfinţenie ca depăşire a condiţiei temporale ca împărtăşire de viaţa veacului viitor încă de acum căci omul care se împărtăşeşte de har „iese din firea sa şi devine din muritor, nemuritor din pătat, curat din efemer-veşnic şi din om

---

[42] Idem, trad. şi note de Pr. prof. D. Stăniloae, în PSB, vol. 80, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti 1983, p. 149

[43] *Ibidem*, p. 103

devine cu totul dumnezeu”. Sf. Grigorie Palama, aducând teologhisirea despre energiile necreate ale Duhului Sfânt în planul mântuirii personale spune că cel ajuns la măsura îndumnezeirii devine „fără început şi fără sfârşit”.

Sensul istoriei se regăseşte astfel în lupta duhovnicească care, afectând foarte puţin lumea externă, continuă tainic şi smerit în ea, concentrându-se asupra mântuirii. Aşa cum mărturiseşte Nicolae Arseniev, „scopul acestei istorii umane este şi a fost de a se depăşi pe sine, scop devenit posibil prin irumperea Vieţii Veşnice în istorie. Prin urmare, sensul istoriei poate fi măsurat prin relaţia ei cu Viaţa Veşnică care a irumpt în istorie, dar şi prin relaţia ei cu ţinta supremă, adică cu manifestarea supremă şi deplină a acestei victorii şi plinătăţi a Vieţii Veşnice, care s-a întrupat şi s-a sălăşluit printre noi (έσχήνωσεν εν ήμίν)”.[44]

Este cunoscută critica pe care Berdiaev o face diferitelor forme ale existenţialismului precum şi distincţia între omul transcendental şi omul empiric pe care o introduce spre a desemna cele două planuri pe care omul trăieşte în istorie: cel al religiei interiorităţii şi cel al religiei obiectivării socializate. Prin această tipologie, însă, Berdiaev nu cade în dualism, ci afirmă ambivalenţa situsului tragic al omului în istoria înţeleasă ca permanentă luptă a libertăţii şi necesităţii. Situaţia tragică a dedublării umane în fiinţă istorică şi realitate metaistorică stă sub semnul unei dedublări originare ce se instituie ca urmare a conflictului dintre libertate şi fiinţă.

Deşi Berdiaev nu acceptă ideea de istorie „sfântă”, pentru el istoria nu e un fenomen natural ci o continuă creaţie a omului care acceptă obiectivarea dramatică a spiritului în istorie, deşi ştie că aceasta se va întoarce împotriva lui. De aici urmează că semnificaţia istoriei nu trebuie căutată în ea însăşi fiindcă atunci temporalul ar eclipsa în totalitate eternul. Semnificaţia istoriei este transcendentă. Ea nu trebuie sacralizată nici prin ea însăşi şi nici prin componentele sale. Istoria reală este terenul unei lupte continue între istoric şi metaistoric. De aceea, situaţia tragică a omului în istorie poate fi depăşi-

---

[44] Nicolae Arseniev, *Sensul şi ţinta istoriei,* în „Studii Teologice” XLI (1989), nr. 5-6, p. 5.

tă doar prin interiorizarea istoriei, trăind-o până la capăt şi dându-i „un sens şi o lumină transcendentă”.[45]

Drama istoriei pune în scenă acţiunea reciprocă a lui Dumnezeu şi a omului. Omul trăieşte „prologul în cer”, căci în adâncul vieţii spirituale se decide istoria. La celălalt pol, în viitorul eshatologic, este Împărăţia lui Dumnezeu, lumea îndumnezeită şi omul liber. Iar la mijloc se află istoria. În viziunea lui Berdiaev, nici un proiect elaborat în interiorul procesului istoric nu a putut reuşi. Totuşi, el arată într-un mod foarte asemănător cu cel al lui Bulgakov că tocmai eşecurile istorice au condus la adevăratele realizări: eşecurile înalţă voinţa spre o transformare religioasă a vieţii, spre un transfer al centrului de gravitate dinspre timpul pământesc, divizat în momente, spre timpul veşnic al vieţii divine, în care se realizează învierea universală.[46]

Din perspectiva părintelui Dumitru Stăniloae timpul şi istoria implică libertatea şi varietatea persoanelor umane şi voinţa lor de a înainta spre un scop, fie că este identic pentru toţi, fie că este variat. Timpul implică libertatea persoanelor umane, care nu au desăvârşirea de la început, dar aspiră spre ea, indiferent cum o înţeleg. Şi cum fiecare persoană e unică, fiecare este lăsată prin libertatea ei să se realizeze în alte împrejurări ale timpului şi în alt fel, în unicitatea ei. Pe de altă parte însă, deşi sunt libere, persoanele nu-şi au existenţa şi nici virtualităţile lor unice de la ele, ci sunt create.[47] Timpul este intervalul dat spre folosul fiecărei persoane, între începuturile existenţei şi sfârşitul ei apropiat, de desăvârşire sau de imperfecţiune veşnică.

Patristica nu confundă eshatonul cu istoria, depăşind absolut panteismul dar nici nu le separă în mod deist. Eshatonul se întrepătrunde cu dinamica istorică a devenirii creaţiei luminându-i sensul căci harul proniator al Duhului Sfânt o conduce gradat sfinţindu-o către împlinirea ei ultimă ce corespunde scopului creator original: Parusia.

---

[45] Nicolae Berdiaev, *Un nou ev mediu*, Ed. Omniscop, Craiova, 1995, p. 11.

[46] N. Losski, *Histoire,* p. 251, apud. Thomas Spidlik, *op. cit.,* p. 171.

[47] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 42.

Occidentul a ajuns însă mai cu seamă prin ceea ce s-a numit dualismul lui Augustin[48] la o concepţie ce autonomizează istoria în raport cu lucrarea mântuitoare a Proniei în logica opoziţiei totale şi ireconciliabile între Cetatea lui Dumnezeu şi cetatea oamenilor. Astfel că în istorie Biserica şi lumea rămân categoric opuse şi, deşi sesizăm în gândirea Fericitului Augustin ceva din imperativul categoric al Scripturii: „nu puteţi sluji şi lui Dumnezeu şi lui Mamona", viziunea sa de ansamblu asupra istoriei nu este una pozitivă şi istoria în sine nu poate fi, un proces care să conducă la Dumnezeu pentru că rămâne o istorie a cetăţii oamenilor.

Aşteptând împlinirea în istorie a Parusiei, Occidentul a ajuns la un refuz al istoriei după dezamăgirea anului 1000. S-a trecut de la eludarea istoriei, căci unica cetate semnificativă şi demnă de dorit nu poate fi decât cea cerească, la identificarea eshatonului cu istoria. Anul 1000 pare a fi anul unei veritabile fracturi antropologice în conştiinţa occidentului căci „Omul întreg de până atunci s-a spart, s-a smucit şi s-a rupt din lumea nevăzută în care crescuse, întorcându-se de la ea şi îndrumându-şi privirile către ceea ce socotise până atunci a fi deşertăciunea deşertăciunilor."[49] Ierusalimului ceresc pe care Reforma a dorit să-l realizeze aici şi acum a ajuns să-i corespundă în plan personal acea „asceză laică" a protestantismului lipsită de orice fior al Împărăţiei ce va să fie şi care urmăreşte realizarea omului printr-un creştinism social părăsit de Taine şi fără dimensiune duhovnicească.

Etica protestantă a ajuns să limiteze viaţa creştină între graniţele teluricului şi a format spiritul capitalismului ca „asceză în lume"[50] exprimată în exercitarea omului pentru acumularea de capital. Această veritabilă teologie a prosperităţii a sfârşit prin a confisca definitiv eshatologiei acea tensiune vie izvorâtoare de dor existenţial

---

[48] Dualismul augustinian de inspirație neoplatonică este adesea denunțat ca şi cauza a „refuzului istoriei" în Apusul evului mediu timpuriu, cf. Adrian Lemeni, *Sensul Eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004, p. 367

[49] Alexandru Mironescu, *Kairos*, Ed. Anastasia, București, p. 27

[50] Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 57-58

după Împărăţia lui Dumnezeu, care nu este din lumea aceasta. Concepţia eshatologică protestantă ajunge să fie marcată de un istoricism restrictiv, exterior: Parusia este doar un eveniment[51], e adevărat iminent pentru Biserica primară, dar cu totul viitor pentru creştinii de astăzi care au conştiinţa, spre deosebire de cei din primele veacuri că Parusia nu s-a realizat încă nici după 19 secole. Valoarea prezentului ca timp ce trebuie răscumpărat, ca timp transfigurat după Înviere de prezenţă tainică şi vie a lui Hristos în mijlocul nostru, se pierde în favoarea unei eshatologii pe cât de futuriste pe atât de neangajante şi nemântuitoare.

Patristica, ca formă de umanism teocentric a adus o schimbare organică a modului de meditaţie asupra antropologicului în prezenţa sa istorică. Ceea ce umanismul prerenascentist a început dăruindu-i omului istoria ca spaţiu de manifestare demiurgică a sfârşit postmodernitatea luându-i omului, ajuns singur într-un univers pustiu, însăşi scopul existenţei într-o istorie fără sfârşit, deci fără sens. Hristologia patristică este unica perspectivă a restaurării omului în cosmos şi istorie şi în consecinţă umanismul patristic aduce un nou tip de situare a omului într-un univers şi într-un timp structurat în jurul Logosului Întrupat. Tradiţia patristică a schimbat relaţia dintre om şi univers, în sensul că prin Taina Întrupării, întreaga existenţă primeşte o dimensiune personalistă în Dumnezeu-Omul.

Astfel, spune Christos Yannaras, după Întrupare putem vorbi nu despre om ca un microcosmos, ci despre lume ca un „macro-om”[52]. Relaţia analogică dintre om şi lume a antichităţii greceşti este transfigurată în duhul unei concepţii conform căreia înnobilarea lumii se face dinspre Arhetipul Hristos spre univers prin firea omenească a Logosului. În locul paralelismului macrocosmos-microcosmos atât de drag esoterismului, şi care a guvernat filosofia umanistă a Renaşterii, Patristica răsăriteană ne propune o cu totul altă perspectiva rezumată de cererea Rugăciunii domneşti: „... precum în cer aşa şi pe pământ”. Întruparea Logosului aduce o nouă

---

51 E.B. Granfield, *Thoughts on New Testament Eschatology*, în Scotish Journal of Theology, nr 6, 1982, p. 84, apud Adrian Lemeni, *op. cit.*, p. 367

52 Christos Yannaras, *Persoana şi eros*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 108

ontologie atât a omului cât şi a cosmosului căci în Hristos coexistă în mod temporal şi totodată veşnic identicul cu multiplul, umanul cu divinul[53]. Cele patru diviziuni ale căderii rezumate de Sfântul Maxim: între natura creată şi cea necreată, între cer şi pământ, între rai şi lumea locuită, între bărbat şi femeie, trebuie depăşite de om prin harul lui Hristos. Lucrarea restauratoare a Logosului prin umanitatea Sa cuprinde şi temporalitatea contemplată ca istorie[54].

Întruparea lui Hristos reprezintă împlinirea făgăduinţei făcute la începutul istoriei prin protoevanghelie dar în mod etern de Dumnezeu omului a dăruirii harului pentru împlinirea vocaţiei asemănării. Astfel succesiunea temporală a dorului asemănării se transformă prin asumarea de către credincios a trăirii în timpul înfierii în veşnicia asemănării. Afirmarea prin credinţă a Raţiunii Logocentrice şi confirmarea prin viaţă a ei aduce intrarea în Eternitatea Asemănării. În acest sens Christos Yannaras vorbeşte despre transcenderea prin dragoste a continuităţii temporale şi depăşirea prin eros a duratei prin Întruparea Logosului din Fecioară prin Erosul devenit taină a manifestării unirii lui Hristos cu umanitatea.

„Timpul" nemijlocit al „vieţii nedespărţite" de Dumnezeu este Ziua a Opta care arată modul specific a stării mai presus de fire şi de timp. Spune Christos Yannaras: „Întruparea Logos-ului desfiinţează Istoria, pentru că sintetizează devenirea umană în prezentul confruntării existenţiale a omului cu adevărul, sintetizează viaţa în adevăr şi face ca adevărul să se manifeste, să apară în viaţă. Întruparea Logos-ului desfiinţează continuitatea şi deplasarea, dar şi distrugerea şi degradarea timpului, pentru că desfiinţează sfârşirea clipei, preschimbând dorinţa în deplinătatea erotică a duratei."[55] Tocmai această „deplinătate erotică a duratei", este manifestarea deplină a iubirii paterne a lui Dumnezeu faţă de om în Hristos şi, prin jertfa Sa reprezintă chemarea omului în eternitatea asemănării. Şi asta face ca afirmarea Raţiunii Logocentrice adică credinţa lucrătoare prin iubire să fie act perpetuu de prezenţă a omului în eternitatea iubirii lui Dumnezeu faţă de el. Afirmarea Raţiunii Logocentrice la nivelul

---

[53] *Ibidem*, p. 158

[54] *Ibidem*, p. 169

[55] Yannaras Christos, *Foamea şi setea*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 33

conştiinţei umane înseamnă de fapt răspunsul omului la Iubirea lui Dumnezeu.

Căci sfinţii, „unindu-se întregi cu Dumnezeu întreg, pe cât e cu putinţă puterii naturale existente în ei, s-au imprimat atât de mult de calitatea Lui, încât nu se mai cunosc decât din el, ca nişte oglinzi atotstrăvezii, având chipul lui Dumnezeu care se priveşte în ele, arătându-se în mod nealterat prin trăsăturile Lui; căci nu a mai rămas în ei niciuna din trăsăturile vechi, prin care se vedea omenescul, ci toate au cedat celor mai tari, cum se umple de lumină aerul amestecat cu ea”.[56]

În această perspectivă care marchează interferenţa veşniciei cu timpul, omul apare ca fiinţă eshatologică. Monahismul reprezintă cel mai bine această definiţie. Monahul, trăind în această lume este chemat să fie după chipul îngerului. Părinţii deşertului, toată literatura duhovnicească şi ascetică ilustrează convingător această realitate. Dar aceasta nu înseamnă că trăsăturile eshatologice constituie un apanaj exclusiv al monahului. Fiecare dintre noi suntem chemaţi la o adevărată anticipare, pregustarea vieţii veşnice încă de aici. Orice creştin are vocaţia de a trăi întocmai ca un fiu al lui Dumnezeu, ostenindu-se să îl iubească din toată inima, din tot cugetul şi din tot sufletul său.

Această soluţie duhovnicească ne este oferită de spiritualitatea creştină. O asemenea spiritualitate se opune unei eshatologii care înţelege credinţa doar ca o atitudine exclusiv pasivă. Sfântul Apostol Pavel, adresându-se efesenilor, le spunea să răscumpere vremea (Efeseni 5, 16). Sensul verbului εξαγοραςεστθαι (a răscumpăra) înseamnă a epuiza ocaziile, a scoate partea cea mai bună din acest timp care ne e dat să-l trăim.[57]

Interogaţia augustiniană presupune un apofatism al esenţei temporale şi este retorică. Pentru teologia mistică a Răsăritului însă această interogaţie nu mai are valenţe retorice, pentru că răspunsul a venit prin Întrupare: plinirea timpului. Nu mai există, de acum, ideea unui nimeni al interogaţiei căci a venit în lume Adevărul, Persoana.

---

[56] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.,* col. 1137 CD, apud. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 183

[119] Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei,* Ed. Institutul European, Iaşi, 1995, p. 93

[120] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 184

VIII. ÎMPĂRĂŢIA LUI HRISTOS

VIII.1. Scopul şi desăvârşirea timpului

Dogma Întrupării Celui născut mai înainte de veacuri şi Taina Crucii Sale dau sens timpului. „Celor ce primesc întocmai taina credinţei noastre nu li se va părea neclar ceea ce spune. Căci Unul este în toate, Care este şi mai înainte de veacuri, dar Care S-a şi născut în cele mai de pe urmă dintre veacuri fără să aibă nevoie să se nască în timp. Căci cum ar avea nevoie de naştere în timp Cel ce exista înainte de timp şi de veacuri? Dar a primit, pentru noi, care din lipsă de voinţă ne-am stricat fiinţa, să se facă ca noi ca să aducă iarăşi la fiinţă ceea ce ajunsese în afara fiinţei. Acesta este Dumnezeu, Unul născut Care cuprinzând în Sine totul şi-a fixat întru noi preţul Său."[1] Sfântul Grigorie, vorbind despre Întruparea Domnului consideră plinirea vremurilor, veacurile mai de urmă ale venirii lui Hristos, ca fiind timp al căderii maxime a omului când sensul mântuitor al vieţuirii în timp era desăvârşit compromis, astfel că Întruparea redă temporalităţii[2] sensul de înălţare către Dumnezeu. Prin Întruparea, Crucea şi Învierea Sa Hristos dăruieşte umanităţii o nouă dimensiune a timpului, cea a mântuirii a înălţării prin El. Astfel ca în măsura libertăţii omului timpul de la Hristos înainte va păstra atât chipul său căzut de mai înainte dar va fi mijloc de înălţare prin har în Taina credinţei lucrătoare a Fiului lui Dumnezeu. De acum înainte timpul nu mai ţine numai de creaţia căzută ci mai ales de creaţia ridicată prin patima lui Hristos şi de acum sufletul se înalţă către Dumnezeu într-un timp pătruns de harul veşniciei Fiului. Spune Sfântul Grigo-

---

[1] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, în Scrieri I, p.78

[2] David L. Balas, *Eternity and Time în Gregory of Nyssa s Contra Eunomium*, Ed. H. Dorrie, M. Altenburger and U. Sinryhe. E.J. Brill, Leiden, 1972, p. 133

rie: „... căci săvârşirea în timp a faptelor bune constituie cel mai mare bine al vieţii omeneşti, este cu adevărat singurul bine, bucuria neîntreruptă pe care ţi-o dau faptele bune... Şi cu adevărat este să-ţi aţinteşti ochii numai către Domnul.”[3]

P. Plass[4] comentează asupra relaţiei între Întrupare şi timp spunând că Întruparea împarte timpul în două nu în sens cronologic ci ontologic. Într-adevăr timpul patimii, al căderii, al neputinţei şi morţii „născut” de făptura care „se extindea” (διάστημα) în sens invers stării pline de har a începuturilor a fost înnoit prin harul Crucii şi Învierii şi de acum înainte creaţia se va „întinde” spre veşnicia lui Dumnezeu. Timpul ca experienţă a răului ultim care este moartea devine timp de experiere a vieţii după har a Fiului lui Dumnezeu, un mijloc de mântuire. Valoarea timpului ca mijloc de mântuire a omului este dată de întâlnirea fericită între voia mântuitoare a Logosului Care este stăpân al timpului trecut, prezent şi viitor şi libertatea omului ce trăieşte temporal viaţa sa în lumea aceasta. Trecutul, prezentul şi viitorul vieţii omeneşti îşi împlinesc raţiunea de a fi dacă omul alege mântuirea în veşnicia fericită a Împărăţiei.[5]

Întruparea este temeiul iar iconomia ei chipul în care fiecare fiinţă omenească va fi adusă la „legătura dumnezeirii” prin harul infierii, Logosul îi va face „ai săi” pentru veşnicie prin libera conlucrare cu harul, pe cei ce îi sunt proprii Lui după firea omenească: „Deci, după cum prin puterea dumnezeirii El şi-a însuşit pe omul dintru Sine, cu toate că acesta era o parte a firii celei comune, cu singura deosebire că nu era supus patimilor acelora ale firii care duc la păcat, tot astfel El va aduce pe fiecare dintre noi la legătura dumnezeirii.”[6] Întruparea este temeiul îndumnezeirii omului dar numai libera conlucrare cu harul Fiului îi aduce persoanei umane desăvârşirea: „Astfel, cel ce este cu adevărat templu al lui Dumnezeu şi nu cuprinde în

---

[3] Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în Scrieri II, p. 280

[4] Paul Plass, *The concept of Eternity în Patristic Theology*, în Studia Theologica, Scandinavian Journal of Theology, Oslo-Bergenromso, vol. 36, 1982, p. 188

[5] Brandon Otis, *Gregory de Nysse and The Capadocian conception of Time*, în Studia Patristica, vol. XIV, Oxford, 1976, p. 338

[6] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârșire*, în Scrieri II, p. 427

sine nici un idol şi nici o statuie a răutăţii, acela va fi luat de Mijlocitorul în împărăţia dumnezeirii aflându-se cu totul curat pentru primirea curăţiei Lui."[7] Veşnica viaţă fericită în Împărăţia Fiului este împlinirea mai presus de timp şi de lucrare a libertăţii personale ce a avut ca spaţiu de expresie viaţa în trup. Timpul vieţii apare ca timp al lucrării virtuţii în timp ce veşnicia este vreme de adunare a roadelor în „nelucrare totală"[8] înţeleasă ca odihnă de orice lucrare pământească.

Această viziune asupra valorii timpului ca dar spre mântuire este comună Părinţilor Capadocieni care se despart de Origen pentru care existenţa prelungită a lumii în timp, eon după eon dată de nedesăvârşire şi păcat reprezintă doar o nefericită amânare[9] a veacului viitor. Timpul ca rău necesar în percepţia lui Origen devine timp al desăvârşirii după pilda înălţării lui Moise pe munte. Acest timp al înălţării către Dumnezeu nu mai este cuprins între repere temporale exacte ci reprezintă o stare permanentă, o căutare fără încetare care dă sens existentei temporale a făpturii omeneşti: „Căci între căutare şi aflare nu-i nici o deosebire ci dobânda pe care o câştig din căutare este căutarea însăşi. Vrei cumva să ştii şi folosul şi în ce timp să căutăm pe Dumnezeu? Îţi spun: viaţă întreagă. Căci viaţa nu este altceva decât timp de căutare. Că nu-i bine să căutam pe Domnul numai la o anumită şi hotărâtă vreme, ci vremea cu adevărat potrivită a căuta pe Domnul constă în a nu ne opri niciodată din această căutare după cum spune Psaltirea: ochii mei pururea spre Domnul"[10].

---

[7] *Ibidem*, p. 428

[8] „Ci petrecând în nelucrare totală, vom aduna roadele semințelor semănate de noi în viața aceasta. Ele vor fi nestricăcioase dacă semințele semănate în viață au fost bune şi stricăcioase şi primejdioase dacă am semănat semințe rele în timpul lucrării pământului în viața aceasta." Cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, Scrieri I, p. 68

[9] Căci „…amânarea convertirii noastre şi neglijarea poruncilor dumnezeiești prelungește perioadele împăcării noastre cu Dumnezeu." cf. Origen, *Comentarii în Romanos,* 9.41.8 transl. by H. Ramsbotham, Journal of Theological Studies 13, London,1943, p. 210

[10] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în Scrieri II, pp. 259-60

Dumnezeu exclude din fiinţa Sa mişcarea temporală şi orice modalitate determinată a existenţei, căci acestea i-ar afecta caracterul de absolută infinitate. Mai mult, nu există izvor, sau vreun principiu, de unde să pornească ceva înlăuntrul Său, ca să aibă vreo dezvoltare, precum la făpturile umane fiinţa este principiu, izvorul mişcării, iar aceasta să nu meargă spre o ţintă finală, spre un sfârşit absolut. În Dumnezeu este orice început şi orice fel de sfârşit temporal. El cuprinde tot timpul. Mergând mai departe, Maxim Mărturisitorul, afirmă că Dumnezeu este etern început şi sfârşit, Dumnezeu este Creatorul fiinţei, al mişcării şi al realizărilor din toată lumea, deci începutul începuturilor şi sfârşitul sfârşiturilor din aceasta. Deosebirea între timp şi veac, Maxim Mărturisitorul o împrumută de la Grigorie de Nyssa, dar le desparte mai bine decât acesta. „Timpul este măsurat, deci limitat şi de aceea circumscris de un număr precis". Această argumentaţie era împotriva neoplatonicienilor, căci aceştia făceau timpul infinit. Iar mai departe, „veacul (eonul) reprezintă fiinţa a tot ceea ce este creat".[11]

Sensul timpului se desăvârşeşte şi se împlineşte în Iisus Hristos. În Persoana Lui timpul îşi regăseşte sensul autentic. Anterior de Hristos, istoria se îndreaptă spre El. După Întrupare, timpului îi este conferită o nouă dimensiune: aceea a răscumpărării şi restaurării creaţiei. Veşnicia nu înseamnă o anulare a timpului, ci o plinătate a lui. Întruparea lui Hristos ne oferă un timp al mântuirii, al plinătăţii totale şi desăvârşite.

Pe de altă parte orice fiinţă care este definibilă în zodia creatului şi cade sub incidenţa vremelniciei are două componente care îi mărginesc şi încadrează existenţa: un început şi reversul acestuia, un

---

[11] „Începutul (principiul), mijlocul şi sfârşitul, sunt însuşirile celor pe care le împarte timpul; ba ar putea zice cineva, fără să greşească, că sunt ale celor privite la un loc în veac. Căci timpul, având mişcare măsurată, se circumscrie prin număr; iar veacul, fiind cugetat în existența lui împreună cu categoria lui când (cu timpul), implică intervalul, întrucât îşi are un început al existenței. Iar dacă timpul şi veacul nu sunt fără de început, cu atât mai mult cele cuprinse în ele" cf Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* în *Filocalia*, traducere de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Ed. Deisis, Sibiu, 1947, p. 126

sfârşit. Fiind o dimensiune a celor create, timpul lumii nu face nici el excepţie de la regulă. Ne propunem să vorbim despre eshatologie doar prin prisma definirii ei ca sfârşit al succesiunilor temporale căci eshatologia biblică înţelege în mod pozitiv şi optimist, purificarea ei de orice imperfecţiune, înnoirea ei totală, desăvârşirea ei.[12]

Accentul pe prezent predomină. Ziua din urmă este o zi cu totul aparte: ea nu mai poate deveni ieri, pentru că nu va mai avea un mâine şi nu va mai fi numărată la un loc cu celelalte zile. Printr-un fel de minune, fiinţa este smulsă din obişnuita sa măsură. Mâna lui Dumnezeu apucă cercul închis al cercului fenomenal şi îl înalţă la o orizontală superioară.

Este adevărat că eshatonul este partea finală (τα έσχατα = cele din urmă) a existenţei creaţiei, dar „planul eshatologic nu este numai ceva viitor, ci a început în şi prin Hristos ce a înviat ca om din morţi”.[13] Experienţei ecleziale ortodoxe nu i se potriveşte o eshatologie futuristă ci una prezenteistă potrivit căreia împlinirea cunoaşterii parţiale a lui Dumnezeu încă de pe acum reaprinde şi ţine trează dorinţa mereu reînnoită după o împlinire tot mai profundă şi mai desăvârşită.

Ziua din urmă, care va închide timpul istoric, nu-i aparţine acestuia din urmă. Timpul istoriei noastre are un caracter eminamente eshatologic. În rugăciunea „Tatăl Nostru” rostim: „Vie Împărăţia Ta”. E important ca timpul după Hristos, în care noi trăim, să nu fie animat de o simplă tensiune către un viitor aşteptat. Versetul biblic Marana tha (Domnul vine) este foarte adevărat, dar este greşit să credem că atitudinea noastră trebuie să fie una de pasivitate, în aşteptarea unui eveniment viitor. În prima epistolă a lui Ioan citim: „Acum suntem fii ai lui Dumnezeu, dar ce vom fi nu s-a arătat încă.” (Ioan 3, 2). Timpul lui Dumnezeu este mereu un acum. Nu este acum-ul clipei cronologice, sterile, echidistante şi neutre. Evangheliştii prezintă Împărăţia lui Dumnezeu fie ca pe un eveniment aşteptat coborând din

---

[12] Diac. prof. N. I. Nicolaescu, *Venirea a doua a Domnului – Împărăția de o mie de ani,* în „Studii Teologice”, XXIV (1972), nr. 1-2, p. 13

[13] Drd. Gheorghe Săndulescu, *Concepția eshatologică a Fericitului Augustin în „De Civitate Dei”,* în „Studii Teologice”, XXXVI (1984), nr. 9-10, p. 674

viitor, fie ca pe un mister deja prezent înlăuntrul nostru. „E vorba deci, dacă putem spune aşa ceva, de o eshatologie încă de sperat şi de dorit, care să conserve foarte viu sentimentul acelei înlănţuiri misterioase dintre viitor şi deja – aici, deja şi nu încă...”

Perspectiva eshatologică asupra timpului ne fereşte de păcatul triumfalismului, în care, din nefericire, cădem de atâtea ori pentru că uităm adesea de statutul nostru de pelerini vremelnici în această lume („Nu avem aici cetate stătătoare”, Evrei 13, 14), iar această tendinţă foarte periculoasă, generatoare de complacere şi autosuficienţă ne face să ne degrevăm de la responsabilităţile noastre reale.

Tocmai de aceea timpul Bisericii este un timp al pocăinţei, al convertirii (metanoia presupune o prefacere adâncă a mentalităţii, a modului de a fi). Trăim astfel un timp al „... chemării la convertire, dar aceasta rămâne mereu incompletă şi mereu de reluat. Dar timpul acesta e trăit călduţ, în infidelitate faţă de vocaţia noastră atât de înaltă, o ştim bine. E timpul păcatului încă dominând în noi, triumfând adesea chiar în pofida a ceea ce noi am vrea sau pretindem că vrem”.[14] Pentru depăşirea autosuficienţei, a tendinţei triumfaliste, trebuie să observăm că împotriva acestui timp de căldicie, Mântuitorul Iisus Hristos ne oferă un timp al încercărilor. Hristos nu ne-a promis un timp paşnic, ci dimpotrivă un timp de încercări, când toţi cei care ne vor da morţii vor crede că oferă astfel o jertfă plăcută lui Dumnezeu (Ioan 16, 2).

Perspectiva eshatologică asupra timpului exprimă posibilitatea comuniunii infinite a lui Dumnezeu cu întreaga creaţie, posibilitatea existenţei unui răspuns liber din partea ei care să fie actualizat prin comuniunea veşnică cu Dumnezeu. „Dumnezeu se dăruieşte întreg creaturii temporale pentru că ea e făcută pentru veşnicie. Prin această dăruire Dumnezeu primeşte în Sine pentru veşnicie conţinutul ce se câştigă în timp, şi creatura, deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui sau îşi vede conţinutul ei temporal umplut de eternitate”.[15]

---

[14] Henri Marrou, *op. cit.,* p. 85

[15] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime şi creația lumii din nimic în timp,* în „Revista Mitropoliei”, 1987, nr. 2, p. 23

Numai o recapitulare a întregii istorii în Hristos poate da un sens adecvat dinamicii istoriei. Dar dinamica istoriei e dată tocmai de împletirea ei cu eshatologicul, de faptul că sensul ei este supraistoric şi acest scop metaistoric se concretizează printr-o aşteptare nerăbdătoare a lui Hristos. Toate veacurile sunt purtate de Hristos Care a coborât la ele. Hristos conduce istoria de sus, dar şi din mijlocul ei, ducând întreaga fire creată spre îndumnezeire.

Patristica acordă o deosebită importanţă învăţăturii despre realităţile ultime legate de sfârşitul istoriei mântuirii, altfel spus, despre realitatea totală a Împărăţiei lui Dumnezeu sau viaţa veşnică ce va să vină, ca o consecinţă a activităţii răscumpărătoare a lui Iisus Hristos, care se va evidenţia la sfârşitul istoriei umane („sfârşitul timpului"), plin de măreţie să judece viii şi morţii (Efeseni I, 20-23; I Tesaloniceni 5, 1-11). Eshatologia nu trebuie definită ca sfârşitul existenţei umane şi nici nu trebuie împinsă la limite pentru a prezenta evenimentele care sunt legate de Parusie: Învierea morţilor, Judecata, Raiul şi Iadul. Eshatologia se referă la o nouă ordine existenţială, la o stare ultimă de transfigurare, dincolo de timpul istoric. Maxim Mărturisitorul insistă să evidenţieze că starea eshatologică este deja prezentă în viaţa actuală a umanităţii şi că aceasta se confruntă cu istoria zilelor noastre.

Sfântul Părinte susţine că, deşi se evidenţiază la sfârşitul istoriei (timpul existenţei umane), Împărăţia eshatologică nu este pur şi simplu rezultatul unui proces istoric. Mai mult, lumea începe din nou având ca scop nu sfârşitul, ci veşnicia lui Dumnezeu. De la Parusie lumea reprezintă locul manifestării Împărăţiei lui Dumnezeu şi al transfigurării existenţei şi omului. De la Cincizecime Duhul lui Dumnezeu introduce şi reţine Împărăţia în istorie, transformând istoricitatea liniară (cronologică, specifică existenţei temporale umane), în veritabilă prezenţă eshatologică (veşnică).

Sfântul Maxim Mărturisitorul susţine că istoria nu este numai trecut (anamnesis), ci un avans, anticipare şi pregustare concretă a vieţii veşnice. Eshatologia şi istoria formează împreună o singură realitate în iconomia mântuirii care nu se poate confunda cu timpul actual.[16] Timpul capătă sens numai în raport cu atingerea divinului în

---

[16] Părintele Dumitru Stăniloae surprinde într-o notă la textul filocalic astfel: „Toate veacurile (eonii) sunt purtate de dinamica lui

istorie – Întruparea lui Iisus Hristos. În acest sens este un timp prehristic orientat spre Întruparea divinului şi este un timp hristic sau creştin decurgând din acesta. În veşnicie fiecare fiinţă umană va înainta în Iisus Hristos, ajungând prin har până unde a ajuns omenitatea Lui, prin unirea ipostatică (nu până unde este firea lui Dumnezeu). Prin Întrupare Iisus Hristos a oferit omului scara de raze dumnezeieşti a înţelepciunii divine până în străfundul firii Sale, ca aceasta să urce după aceea pe treptele ei până la Dumnezeu.[17]

Răscumpărarea timpului şi transfigurarea lui în veşnicie ne dă şansa de a trăi eshatologic în istorie. Împărăţia lui Dumnezeu nu e un vis, o utopie, ci poate deveni prezenţă efectivă şi pregustată în realitatea imediată în care trăim. Scopul final al creaţiei care constă în transfigurarea ei desăvârşită, în unificarea tuturor în Hristos, poate fi astfel perceput încă în viaţa de aici şi acum, dar într-o tensiune eshatologică care ne plasează mereu într-o aspiraţie profundă către devenirea întru Împărăţia dumnezeiască. Astfel, scopul final al creaţiei care ni-L descoperă pe Hristos ca Omega vizează recapitularea întregului cosmos. „Recapitularea creaţiei ţine de scopul final al lui Dumnezeu. Adevăratele valori ale lumii vor fi conservate de Dumnezeu în eternitate. Prin dragostea dumnezeiască se va împlini scopul final al lumii, o aceeaşi dragoste care a motivat apariţia întregii creaţii".[18]

Iisus cel care a coborât în ele, îngroşându-se pe măsura îngrădirii lor şi înălțându-se împreună cu înălțarea lor. Iisus e în lume prin rațiunile ei, prin Providența, prin Legea Veche, încă înainte de a veni în timp pentru a se face pârgă îndumnezeirii firii omeneşti. Iar după aceea conduce şi de sus, dar şi din sânul istoriei, procesul de îndumnezeire a firii omeneşti, ba acest proces durează pentru oameni şi pentru îngeri chiar şi după sfârşitul acestei lumi, în veci. Deci nu e veac care să rămână pe dinafara acestei minuni." cf. Pr. Dumitru Stăniloae, nota, *Filocalia…*, vol. II, p. 254

[17] *Idem*, nota, p. 177

[18] Keith Ward, *Divine Action*, Collins Religions Publishing, Londra, 1990, p. 23, apud. Adrian Lemeni, *Despre spațiu şi timp în fizică şi teologie*, în *Teologia*, rev. Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad nr. 3, Arad, 2000, p. 174

Eshatologia – experierea Bisericii ca Noul Eon şi anticiparea Împărăţiei veacului ce vine – este legată de afirmarea timpului ca istorie înăuntrul căreia această Împărăţie trebuie să crească şi să fie împlinită prin credinţa şi practica oamenilor. Atât în actul învierii morţilor, cât şi în cel al înnoirii creaţiei, se respectă principiul divin al continuităţii, în toate domeniile: al slavei, în care creştinii au fost introduşi prin Sfintele Taine; al vieţii veşnice, începută din viaţa pământească prin urmarea lui Hristos, întărită continuu prin harul Sfântului Duh şi sporind, neîncetat, până la cea cerească de după învierea trupului; al dragostei care, întrucât „Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 8), „nu cade niciodată" (I Cor. 13, 8-13); al mântuirii, care ne-a fost dăruită de pe acum dar pe care trebuie să o păstrăm până la capătul vieţii pământeşti şi care va fi desăvârşită în noi pentru veşnicie, de Iisus Hristos; al înfierii de către Părintele ceresc, înfiere pe care am şi dobândit-o în Hristos, dar ale cărei roade: moştenirea tuturor bunurilor făgăduite le vom primi abia în viaţa viitoare, după Parusia lui Hristos (Romani 8, 16-18).[19]

În ceea ce priveşte perspectiva contemporană a Eshatologiei, se vorbeşte foarte mult despre o tendinţă prezenteistă. În veşnicie este un permanent prezent, pentru că ea nu este devenire. Între γένεσις şi όυσια – fiinţă, ultima este cea care rămâne. Ideea este clară în Noul Testament: „Amin, amin zic vouă, mai înainte de a se naşte Avraam, Eu sunt", εγω έιμι la prezent (Ioan 8, 58). În Apocalipsă se spune chiar că acolo nu va fi timp (Apocalipsă 10, 6). O aplicare la viaţa din Rai a veşniciei e aceea că sufletul va vedea acolo, în Dumnezeu, totul sub specia aeternitas, adică întreg şi complet, în toate relaţiile posibile, într-un singur act mintal, indivizibil. Nu va fi omniştiinţă, care e rezervată numai lui Dumnezeu, dar va fi o cunoaştere perfectă şi adecvată a tuturor lucrurilor. Prin veşnicie se înţelege această unificare a vieţii, mai mult decât caracterul ei nesfârşit.[20] Sfântul Grigorie cel Mare, înţelegând veşnicia astfel, spune că cei drepţi vor vedea Taina Sfintei Treimi, Taina Naşterii Fiului şi a Pur-

[215] Pr. dr. Nicolae Rădulescu, *Judecata universală după Noul Testament*, în „Studii Teologice" XXIX (1977), nr. 1-2, p. 121

[20] Drd. Ierom. Antonie Plămădeală, *Învățătura ortodoxă despre Rai şi Iad*, în „Studii Teologice" XX (1968), nr. 7-8, p. 568

cederii Sfântului Duh, consubstanţialitatea şi unitatea Treimii. Această vedere va fi echivalentă unei contemporaneităţi.

Împărăţia lui Iisus nu este numai ceva de viitor, ci este ceva prezent aşa cum am arătat. El a întemeiat Împărăţia mesianică imediat după Înviere şi domneşte ca Rege şi Cap al Bisericii luptătoare, pe care a răscumpărat-o cu Jertfa Sa cea sfântă.[21] Sensul eshatologic al timpului este dat de direcţii mai noi în teologia greacă. Mai întâi iniţiativa eshatologică vine din domeniul biblic de la Sava Aguridis. Apoi Ioan Zizioulas se străduieşte pentru o redescoperire a eshatologiei Sfinţilor Părinţi. În al treilea rând, Nikos Nissiotis oferă o sinteză, bine articulată a eshatologiei biblice şi patristice. Pentru Zizioulas, eshatonul este depăşirea timpului dar nu într-un mod contrar acestuia. Viaţa creştinului este orientată spre eshatologic, euharistia dând autenticitate vieţii particulare a creştinului. Pentru mitropolitul Pergamului, Occidentul insistă prea mult asupra istoriei, pe când Răsăritul pe eshatologic.[22]

Ceea ce s-ar putea numi o „eshatologie prezenteistă” poate fi exemplificată în rugăciunea pentru morţi, „Veşnica pomenire”, a credincioşilor ortodocşi la Sfânta Liturghie. Mijlocirea pentru cei adormiţi este scumpă creştinilor, fiind deseori un motiv esenţial pentru participarea la cultul divin. În cântarea pentru cei morţi vibrează desigur şi hotărârea celor îndureraţi de a nu-i da uitării, însă propriu-zis este vorba de „veşnica pomenire” de către Dumnezeu, care înseamnă definitivarea existenţei, nemurirea şi viaţa veşnică. În acest strigăt este vorba de învierea viitoare, dar ea are loc deja în prezent, în „veşnica pomenire” de către Dumnezeu, care nu este doar viitoare ci pururea prezentă.[23]

Ceea ce nu trebuie să pierdem din vedere însă este că religia creştină a intervenit în istorie pentru a o aboli, iar speranţa cea mai mare a creştinului este a doua venire a lui Hristos, care va pune capăt oricărei Istorii. Dintr-un anumit punct de vedere, pentru fiecare

---

21 Pr. magistrand Gheorghe N. Bălana, *Despre învierea trupurilor şi natura lor după înviere*, în „Studii Teologice” IX (1957), nr. 5-6, p. 384

583 Joannis Zizioulas, *Il mutamento di collocazione della prospettiva eschatologica*, apud. Adrian Lemeni, *op. cit.*, p. 169

23 Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienţei ecleziale*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 314

creştin în parte acest sfârşit şi eternitatea care îi va urma pot avea loc de pe acum. Timpul acela prevestit de Hristos este accesibil din clipa de faţă, iar pentru cel ce l-a dobândit, istoria încetează să mai existe. Transformarea Timpului în Veşnicie a început cu primii credincioşi şi continuă cu fiecare creştin care reuşeşte să devină contemporan cu Hristos în propovăduirea, patimile şi Învierea Sa.

Paul Evdokimov vorbeşte despre legătura dintre creaţia spirituală a lumii (cultura) şi sfârşitul ei (eshatonul). Când este adevărată, cultura care izvorăşte din cult îşi regăseşte originile liturgice. Şi când orice formă e depăşită de prezenţă, aceasta, ca şi realitatea euharistică sau lumina Taborului nu mai permite să te instalezi în timp. „Căutaţi Împărăţia lui Dumnezeu": cultura în esenţa ei este această căutare în istorie a ceea ce nu se găseşte propriu-zis în ea, a ceea ce o depăşeşte şi o duce în afară de limitele ei. Pe calea aceasta, cultura devine un index şi o expresie a Împărăţiei cu ajutorul acestei lumi. Aşa după cum venirea lui Hristos istoric cheamă venirea lui Hristos cel preamărit, aşa cum Euharistia este în acelaşi timp anunţarea sfârşitului şi, în această anunţare, face deja să strălucească prin anticipare ceea ce rămâne, tot aşa şi cultura în punctul ei culminant renunţă la ea însăşi, trece prin misterul bobului de grâu, devine semn, „săgeată îndreptată către ceea ce trebuie să vină. Cu Mireasa şi cu Duhul, ea zice: «Vino Doamne!». Dacă orice om după chipul lui Dumnezeu este icoana Sa cea vie, cultura este icoana Împărăţiei cerurilor."[24]

O foarte succintă perspectivă protestantă asupra eshatologiei este necesară. C.H. Dodd este un teolog englez din generaţia lui Karl Barth, Rudolf Bultmann şi Paul Tillich, care şi-a îndreptat atenţia şi cercetările asupra eshatologiei, ceea ce defineşte întreaga sa concepţie teologică. El porneşte de la întrebarea: ce este aşteptarea eshatologică ? Pentru a o limpezi, Dodd cercetează în special elenismul, opunându-l gândirii Apostolilor şi ascultătorilor lor contemporani, şi remarcă întâlnirea elenismului cu iudaismul în gândirea ce precede cu un secol apariţia Creştinismului. Din această întâlnire se naşte genul apocaliptic, căci poporul ales se îndreaptă spre o aşteptare mesianică viitoare: numai viitorul va arăta drepţilor şi credincioşilor planurile lui Dumnezeu. Acesta era sensul eshatologiei futuriste, în

[24] *Ibidem.*, p. 342

timp ce Iisus Hristos îl schimbă. Aşteptarea nu mai este viitoare, iar centrul său de gravitate nu mai este exclusiv viitor. Pentru Iisus „Împărăţia lui Dumnezeu a început”, eshatologia s-a realizat. Termenul impropriu de eshatologie realizată a întâmpinat multe critici, propunându-se schimbarea lui cu o eshatologie inaugurată sau o eshatologie pe drum de realizare, din cauză că eshatologia realizată ar însemna că aşteptarea este împlinită, rămânând în acelaşi timp neschimbată şi suprimând o aşteptare viitoare.[25]

Definind kerygma ca „proclamare publică a Evangheliei”, deosebită de circumstanţele realizării sale, Dodd află în Sfânta Scriptură scrieri kerygmatice şi scrieri nekerygmatice, sau în care kerygma nu transpare în evidenţa sa maximă, între ele numărând chiar Evanghelia după Matei, Evanghelia după Luca şi unele Epistole Pauline. Căutând să precizeze în ce constă kerygma, Dodd o sintetizează în „proclamarea morţii şi învierii lui Hristos”. Acestea sunt evenimentele care, fiind situate în climatul eshatologic, le conferă caracterul de eshatologie realizată. Scrierile kerygmatice esenţiale în viziunea teologului protestant, printre care Evanghelia după Ioan, Faptele Apostolilor, Epistolele Apostolului Pavel şi cuvântările Apostolului Petru, prezintă această accepţiune a eshatologiei şi o imprimă credincioşilor ca fapt împlinit faţă de aşteptările trecute.

Dodd ne spune că timpul de aşteptare a luat, astfel, sfârşit cu Iisus Hristos, Care a inaugurat ceea ce era de aşteptat să vină (l’âge à venir).[26] Parusia Domnului, în concepţia apostolică primitivă şi a credincioşilor primitivi, era foarte apropiată, decurgând din această împlinire eshatologică. Această stare care decurge din propovăduirea Apostolilor trebuie să rămână şi în teologia protestantă contemporană, pentru a fi pe linia de mărturisire şi de trăire a Creştinismului primar. Continuându-şi cercetările însă, teologul Dodd constată o modificare a sensului eshatologic realizat. Parusia nu a fost iminentă, nici nu s-a produs, iar aşteptările au fost dezminţite. Scriitorii biblici au încercat atunci o acomodare eshatologică, modificând kerygma autentică. Eshatologia realizată a lui Iisus Hristos şi a Apostolilor a

---

25 Cf. Maurice Carrez, *Flash sur C. H. Dodd, L'attente dernière aujourd'hui*, în „Protestantismo” XX (1965), nr. 4, Roma, p. 206, *apud* Pr. prof. univ. dr. Petru Răzuş, *op. cit.*, p. 502

226 *Ibidem*, *apud* Pr. prof. univ. dr. Petru Răzuş, *op. cit.*, p. 503

fost transformată într-o „eshatologie futuristă, adică împinsă într-un viitor nedefinit”.

Dodd tratează cu o deosebită asprime scrierile din Noul Testament, care aparţin, după părerea sa, acestei etape de compromis şi de reconsiderare a kerygmei, între care este Apocalipsa, pe care o aşează pe cea mai de jos treaptă, sub nivelul moral al Evangheliei, deoarece Apostolul Ioan a renunţat la sensul primar al kerygmei. Singurul, în opinia sa, care încearcă, pe un plan superior, să recurgă la noi accepţiuni ale eshatologiei, este Sfântul Apostol Pavel. Acesta identifică persoana lui Hristos cu Biserica, trupul Său tainic. În eshatologia Sa realizată, Hristos se continuă în Biserică şi în credincioşi, ceea ce reprezintă „un cu totul alt aspect al eshatologiei futuriste”, care a luat locul celeilalte, după acomodările făcute. Parusia lui Hristos a fost înlocuită cu cea a Paracletului, a Duhului Sfânt.[27]

Aceasta ar fi, pe scurt, concepţia eshatologiei realizate a teologului englez C. H. Dodd, cu diferitele implicaţii pe care le comportă. Kerygma devine, după cum am văzut, ea însăşi motiv de distincţie în Noul Testament. Paradoxal, învăţătura creştină, după Dodd, se elimină prin sine după cum este „kerygma” sau „didaché”. De aici, teologul protestant a mers mai departe şi a deosebit scrieri kerygmatice sau nekerygmatice, introducând un nou principiu selectiv în Noul Testament. Aprofundările sale eshatologice sunt apoi demne de reţinut, dar o eshatologie realizată, oare nu înseamnă desfiinţarea eshatologiei creştine, aşa cum este concepută de Biserică? Nici pentru credincioşi transpunerea aşteptării viitoare în momentul prezent nu este posibilă, deoarece ea atrage după sine însăşi desfiinţarea aşteptării, pentru că o aşteptare ce nu mai poate fi realizată nu poate totuşi să rămână aşteptare.

La polul opus există apologeţi ai separării eshatologicului de istorie, a religiosului de realitatea seculară. Karl Lowith, discipolul lui Heidegger, publică lucrarea „Istoria lumii şi evenimentul mântuirii”. Pentru el atât Joachim de Fiore cât şi Lessing, Novalis, Schelling, Hegel şi mulţi alţii cad în eroarea de a căuta în istorie adevăruri mai presus de istorie. Filosoful german spune că adevărata credinţă şi

---

[27] *Ibidem*, pp. 92, 100, 120 ş. u., *apud* Pr. prof. univ. dr. Petru Răzuş, *op. cit.*, p. 503

istoria nu pot fi unite într-un plan al imediatului. Se insistă asupra distanţei ireconciliabile dintre Judecata lui Dumnezeu şi judecata omenească. „Este infinit mai multă răbdare, indulgenţă şi milă în judecata divină decât în decretele istoriei moderne. Într-adevăr, atunci când nu mai credem în dreptatea divină, voinţa de dreptate omenească devine un fapt absolut, Absolutul; sarcina noastră este de a realiza paradisul pe acest pământ; cetatea fraternităţii trebuie realizată fără întârziere. Nu mai e nici un minut de pierdut, astăzi trebuie să facem judecata".[28]

Trebuie spus că teologia ultimului sfârşit presupune supraînălţarea gândirii la propria ei cruce, ea nu are legături şi nici continuitate această filosofie omenească: „Noi vă propovăduim ceea ce la inima omului nu s-a suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Cor. 2, 9). Ea cuprinde totalitatea revelaţiei, pune misterul omului eshatologic şi iniţiază în strălucita definiţie a oricărui creştin: „Cel care iubeşte Arătarea lui Hristos – Parusia" (II Timotei 4, 8). Pentru aceşti iubitori ai Parusiei, ceasul care vine este ceasul de faţă, el determină tot ce precede şi tot ce urmează. În lumina lui, orice mare păcătos, cum a fost şi tâlharul răstignit pe cruce de-a dreapta lui Hristos, poate să se convertească imediat la eonul veşnic.[29]

Dacă ne gândim la lucrarea Duhului Sfânt în vremurile cele din urmă, poate că am putea vedea tocmai lucrarea „degetului lui Dumnezeu", a Martorului: o sugestie pentru gândirea omenească, o invitaţie decisivă adresată tuturor formelor culturii umane, pentru ca să surprindă intenţionalitatea originară de a culmina în opţiunea ultimă pentru Împărăţia Cerurilor, proiectarea ei dincolo de limitele acestei lumi. Paul Evdokimov spune în acest sens că speranţa este aspectul eshatologic al credinţei, este credinţa care se îndreaptă spre ceea ce vine: „Dacă credinţa, ca mărturisire a originilor, este o înviorare, o

---

[228] Jean Claude Eslin, *Dumnezeu şi puterea*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2001, p. 332, apud. Prep. Adrian Lemeni, *op. cit.*, p. 174

[29] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 340

întoarcere spre tradiţie, speranţa este o înviorare spre viitor, spre eshatologie”.[30]

VIII.2. Biserica – Împărăţia în prezent

Ortodoxia, rămânând istorică prin mărturia Întrupării Fiului Omului, se înalţă deasupra istoriei prin harul Fiului lui Dumnezeu. Vladimir Lossky rezumă: „pentru Ortodoxie, creaţia este deja o pregătire a Bisericii care îşi va fi avut începutul ei în paradisul terestru odată cu primii oameni. Cărţile sfinte ale Revelaţiei sunt o istorie a lumii, începând cu crearea cerului şi a pământului, şi sfârşind cu cerul nou şi pământul nou al Apocalipsei... nu este surprinzător că, astăzi, cosmologia primeşte o notă ecleziologică. Lumea a fost creată din nimic prin singură voia lui Dumnezeu – aceasta e originea ei; ea a fost creată pentru a participa la plenitudinea vieţii divine – aceasta e vocaţia ei. Ea este chemată să realizeze această unire cu Dumnezeu în libertate, în acordul liber al voinţei create cu voinţa lui Dumnezeu – acesta e misterul Bisericii inerent creaţiei... şi după cădere creatura va păstra ideea vocaţiei sale... iar după Cincizecime, universul creat şi limitat va purta în el un corp nou, posedând o plenitudine necreată şi nelimitată pe care lumea nu poate să o conţină; acest corp nou este Biserica, plenitudinea pe care ea o conţine este harul, revărsarea energiilor divine prin care şi pentru care a fost creată lumea... universul întreg este chemat să între în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos.”[31]

Eshatologia are o dimensiune liturgică, orientare care presupune un concept special al comemorării, în care un eveniment al trecutului este actualizat în întreaga sa putere sfinţitoare şi mântuitoare. Înţelegerea iniţială a zilei de sărbătoare, pe care o găsim în experierea creştină timpurie a Zilei Domnului ori a Paştelui, a fost inclusă înainte de toate în conştiinţa Bisericii înseşi ca zi de sărbătoare, ca actualizare a eshatonului în această lume. De aici legătura sa profundă cu timpul obişnuit, cu timpul acestei lumi. Teologia creşti-

[30] *Ibidem.*, p. 341

[31] Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Lidia şi Remus Rus, Ed. Sofia, Bucureşti 2006, p. 83

nă timpurie despre eshaton nu distruge, nu goleşte timpul ori desfiinţează semnificaţia sa, ci îl transformă pe acesta în timpul Bisericii, în timpul mântuirii. În Biserică, timpul devine o mişcare progresivă spre plenitudinea Împărăţiei lui Hristos, spre biruinţa Sa istorică şi universală.[32] Astfel deci, o zi de sărbătoare este de fapt împlinirea în Biserică a vieţii noi, o împărtăşire prin Biserică din Noul Eon. Ea a avut încă de la început un caracter eshatologic deoarece a fost manifestarea şi actualizarea Bisericii înseşi ca viaţă nouă, ca anticipare a zilei fără de sfârşit a Împărăţiei. Dar în măsura în care o asemenea zi a fost eshatologică, ea a fost de asemenea în legătură cu timpul obişnuit al acestei lumi, de vreme ce sărbătoarea a apărut ca urmare a iubirii lui Dumnezeu pentru noi care a creat Biserica, cu vocaţia ei de a fi lumea reînnoită prin puterea biruinţei lui Hristos în ea şi asupra ei.

În teologia misteriologică, evenimentul comemorat ori celebrat este în sine o realitate veşnică, extratemporală, iar semnificaţia celebrării constă în contemplarea spirituală a acestei realităţi şi în împărtăşirea din aceasta pe calea desăvârşirii şi lămuririi ei liturgice. Asistăm aşadar la fixarea şi sfinţirea fărâmelor separate ale vechiului timp şi transformarea lor în timp sacru ce marchează opoziţia cu timpul profan. În teologia eshatologică timpurie, timpul acestei lumi nu putea deveni sacru deoarece chipul lumii era trecător. Lumea nu putea deveni Împărăţie; ea a fost în cele din urmă condamnată şi „zace în cel rău". „Ziua Domnului, prima şi a opta zi, există în timp şi este revelată în timp, iar această revelare constituie de asemenea reînnoirea timpului, aşa cum existenţa Bisericii în lume este renaşterea şi mântuirea ei".[33]

În conştiinţa eshatologică a Bisericii primare, categoriile principale nu au fost „sacru" şi „profan', ci „vechi" şi „nou", căzut şi mântuit, reînviat. Pentru credincioşi, pentru aceia care fuseseră botezaţi şi înviaţi şi care gustaseră Împărăţia, participarea în noul timp înţeles ca întreg al timpului a devenit nouă, tocmai aşa cum în noua lor viaţă, întreaga lume fusese înnoită. Zilele sărbătorilor sfinte

---

[32] Alexander Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2002, p. 249

[33] *Ibidem*, p. 252

aparţin în întregime timpului acestei lumi, ele putându-l delimita – prin faptul că sunt de obicei în legătură cu anumite date – şi îl pot întrerupe – prin comemorarea misteriologică a anumitor evenimente. Ele pot, cu alte cuvinte, să introducă în timp o altă lume, anticipativ eshatologică, care nu-l transformă pe acesta într-un timp nou, nu-l reînnoiesc pe acesta din sine însuşi, pentru că aceasta se va întâmpla la Parusie prin contactul nemijlocit cu veşnicia divină.

Fericirile folosesc verbul care exprimă plinirea făgăduinţei la timpul viitor cu excepţia celei dintâi şi a celei de-a opta în care este folosit prezentul: „Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor" şi „Fericiţi cei prigoniţi pentru dreptate, că a lor este împărăţia cerurilor". Acest prezent se refera la, este, actualizarea Împărăţiei în mijlocul umanităţii mântuite prin „cei săraci în duh" adică prin cei aflaţi în stare de sfinţenie şi prin mucenici ca cei ce sunt prigoniţi pentru dreptate. Sfinţenia este realizare a prezentului Împărăţiei exprimat de cuvintele lui Hristos de la: „Iată, împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru".

Împărăţia venită prin Întrupare s-a constituit prin Pogorârea Duhului Sfânt, Care a înfiinţat Biserica, expresia iconică, văzută a Împărăţiei veacului viitor în prezentul veacului de acum. Relaţia dintre „aici şi acum" şi „dincolo şi atunci" descoperă că lucrarea Bisericii, în ipostaza ei luptătoare, este cucerirea aici şi acum a Împărăţiei pregătite înainte de a fi lumea şi care, dincolo şi atunci, se dăruieşte ca veşnica moştenire părintească. Aici şi acum este vremea creşterii ei în timp dincolo şi atunci ea va fi plinită, desăvârşită. Acum şi aici, icoana vie a Împărăţiei este Biserica, dincolo şi atunci, „Dumnezeu va fi totul în toate".

Bartolomeu Anania[34] surprinde în simbolica icoanei această mişcare a Bisericii între timp şi veşnicie pornind de la imaginea apostolică a corăbiei ca alegorie a Bisericii ce navighează pe apele istoriei, îndreptându-se către limanul neînviforat al veşnicei Împărăţii. Descrierea sumară a icoanei: la pupă, cârmaciul este Hristos iar la provă Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel, de-a lungul punţii, vâslind Părinţi Cuvioşi. În mijloc, pe un podium Masa de Jertfă înconjurată

---

[34] Bartolomeu Anania, Împărăția în cele trei ipostaze, *Împărăția în cele trei ipostaze,* în Monitorul de Cluj, 04/01/2008, p. 1

de preoţi şi arhierei ce liturghisesc iar în mijloc Chivotul euharistic. Este Hristos Cel euharistic, prezent de-a pururi în mijlocul Bisericii prin liturghie Cel care cârmeşte Biserica, Împărăţia Sa în devenire. Hristos istoric şi Hristos euharistic sunt Unul şi acelaşi.

Avem astfel o imagine statică şi dinamică totodată a Împărăţiei Domnului: tocmai rămânerea lui Hristos cu noi până la sfârşitul istoriei prin aceea că ne dăruieşte în Duhul Sfânt arvuna Împărăţiei ce se va împlini desăvârşit la sfârşit, dă vieţii noastre dinamica ei proprie, mântuitoare.

Liturghisind, Biserica redă lumii vederea cosmosului luminos, transfigurat de har al viziunii adamice. Sensul cuvântului „lume" este în dinamica istoriei mereu altul. N. Afanasiev[35], interpretează literal paradoxul scripturistic de la Ioan III, 16 versus I Ioan II, 15 în care cosmosul este fie afirmat de iubirea lui Dumnezeu, fie negat prin aceea ca devine locaş al păcatului. El ajunge la concluzia că lumea, cosmosul, s-a schimbat de-a lungul istoriei: lumea de dinainte de cădere este diferită de „pământul blestemat" de după căderea adamică iar lumea de dinainte de Întrupare este diferită de lumea de după Întrupare. Sunt astfel patru ipostaze ale cosmosului în drumul lui istoric către transfigurarea finală, înţelesul negării cosmosului de la I Ioan II, 15 fiind acela de a curăţi privirea duhovnicească de contemplarea logicii pervertite a păcatului ce marchează existenţa lumii. Întruparea Domnului a restaurat omul şi lumea de asemenea a primit prin Hristos o destinaţie nouă: îndumnezeirea. Hristos este Mântuitorul întregii lumi şi vedem că Sfântul Pavel vorbeşte despre recapitularea totalităţii cosmice în Hristos. Timpul însuşi se regăseşte recapitulat „cu toate" în Hristos Cel ce vine şi aceasta îndepărtează pentru totdeauna orice perspectivă a vreunei reîntoarceri[36] într-o paradigmă ciclică.

Zămislirea şi Naşterea după trup a Cuvântului, au avut puterea să înnoiască, să îndumnezeiască lumea pentru că lumea toată se gă-

---

[35] N. Afanasiev, *Irenikon,"Le monde" dans l'Ecriture Sainte*, t.XLII, 1969, p. 7 cf. Arseniev Nicolae, *Sensul şi ținta istoriei*, în „Studii Teologice" XLI (1989), nr. 5-6, p. 5

[36] Drd Nicolae Fer, *Învățătura ortodoxă despre „ plinirea timpului"*, în Glasul Bisericii, An XXXII, nr 5-6, București, 1973, p. 550

sea real prezentă, ca într-o recapitulare în Persoana Logosului dumnezeiesc, Care prin puterea şi misiunea Sa este principiul începător înnoirii întregii făpturi. În Iisus Hristos suntem reînnoiţi şi îndumnezeiţi în principiu: „Dumnezeu a dat Cuvântului un trup creat pentru ca noi să putem fi reînnoiţi în El şi îndumnezeiţi.”[37] Cuvântul, ca şi Icoană a Tatălui se face om pentru ca reînnoindu-ne din interior să ne repună pe drumul asemănării ce trebuia parcurs în timpul adamic. Recapitulându-ne în Sine noi suntem împreună jertfiţi şi împreuna înmormântaţi tainic cu Sine şi aceasta ne dă posibilitatea să trăim timpul nou al îndumnezeirii prin puterea Învierii Sale. Iconomia Întrupării şi Învierii devine astfel temeiul experierii eclesiale a noului timp transfigurat în solidaritate harică cu Hristos: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu. Ieri m-am răstignit împreună cu Tine, însuţi împreună cu Tine mă preamăreşte.”[38]

Taina Bisericii, cosmică şi eshatologică totodată[39], are astfel putere să transfigureze veacurile: Biserica, redescoperind cosmosul luminat de har al primei creaţii merge către împlinirea acesteia în Împărăţia lui Dumnezeu. Taina ei este cosmică pentru că ea cuprinde întreaga creaţie care, curăţită poate fi recapitulată liturgic şi adusă lui Dumnezeu în dar: „Ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate!” şi este eshatologică pentru că descoperă prin sine în veacul de acum pe Hristos Cel veşnic biruitor întru aşteptarea Parusiei Sale.

Esenţa pascală a credinţei creştine vine din aceea că veacul viitor pe care Biserica îl aşteaptă, înţeles ca viitor prin raportare la aceasta lume, este deja descoperit, deja dăruit, deja „în mijlocul vostru”. Referatul paulin de la Evrei, XI,1 descoperă taina credinţei ca arvună a plinătăţii Împărăţiei în istorie: „Iar credinţa este încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute.”

---

37 Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, II, 47, P.G., XXVI, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., p. 248

38 Troparul de la peasna a III-a a canonului de la Utrenia Pastilor, în *Penticostar*, ed. a V-a, București, 1953, p. 7

39 Alexandre Schmemann, *Euharistia, Taina Împărăției*, trad. Pr. Boris Raduleanu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, pp. 40-41

Ca trup viu al lui Hristos Cel veşnic întrupat în istorie, Biserica apare ca Taină a timpului în dublu sens: cosmic şi eshatologic. Cosmic fiindcă în lumea aceasta, în veacul acesta prezent redescoperă umanităţii chipul cel din început al lumii făcute pentru veşnica îndumnezeire ca antiteză desăvârşită a stării căzute a făpturii. Eshatologic pentru că lumea cea dintru început pe care o descoperă este mântuită prin Hristos, întreaga trăire duhovnicească a Bisericii fiind orientată haric către sfârşitul pentru care lumea a fost şi creată şi mântuită ca „Dumnezeu să fie totul în toate" I Cor. XV, 23

Dinamica Împărăţiei Cerurilor cea Una cunoaşte astfel trei ipostaze pe drumul împlinirii ei: una liturgică ca lucrare a Bisericii în lume, aici şi acum, una aurorală, Raiul sfinţilor care nu este încă veşnic ci are ca început momentul istoric al Răstignirii şi ca sfârşit momentul istoric şi el al sfârşitului lumii prin Parusie, şi, în sfârşit ipostaza plinătăţii având de acum perspectiva veşnică a îndumnezeirii.

Primele două, pentru că Împărăţia e nedesăvârşită încă ţin deocamdată de temporalitate ce presupune posibilitatea atât a căderii cât şi a pocăinţei. „Ajunsă însă la capătul călătoriei, nava îi va preda lui Dumnezeu întreaga încărcătură, atât pe viii ce se vor afla atunci pe punte, cât şi pe morţii din susul şi din josul acesteia, pentru ca sufletele unite sau reunite cu trupurile transfigurate prin înviere să se supună Judecăţii de Apoi, în urma căreia se va constitui, definitiva şi veşnica, Împărăţia plenară" [40].

Taina Întrupării, contemplată eshatologic este actualizată cosmic şi istoric totodată în Liturghie. Spune părintele A. Schmemann: „Doar pentru că liturghia este întotdeauna cosmică, asumând adică în Hristos întreaga creaţie, şi pentru că este întotdeauna istorică, asumând adică în Hristos timpul întreg, poate fi şi eshatologică, făcându-ne cu adevărat părtaşi la Împărăţia ce va să vină"[41] Taina Bisericii, anticipând Împărăţia Dumnezeului universului, transcende lumea şi o transfigurează totodată în sensul unei totalităţi eshatologice. Biserica este taina cosmosului răscumpărat, Lumina lui Hristos ce luminează progresiv strălucind în întunericul acestui veac.

---

[40] Bartolomeu Anania, *op. cit.*, p. 2

[41] A. Schmemann, *For the Life of the World*, Crestwood, NY 1998, p. 123

În ea fiecare existenţă aflată pe drumul mântuirii devine semnificativă în cosmos şi istorie, căci mântuindu-se în Biserică omul recreează[42] în sine lumea întreagă.

Înţelese astfel, creaţia şi timpul sunt necesare pentru om, care are nevoie de lume pentru a o oferi înapoi lui Dumnezeu „iară şi iară" în mod euharistic, ca şi „cuvânt" al omului către Dumnezeu în dialogul progresiv al iubirii răspuns. Întreaga lume cunoaşte liturgic o nouă dimensiune a prezentului ca şi parte văzută a unui sacrament universal şi continuu. Demnitatea sacerdotală a fiecărui membru al Noului Israel umanizând creaţia şi oferind-o lui Dumnezeu umanizată, apare ca lucrare ce actualizează duhovniceşte potenţialităţile lutului acestei lumi şi face din ea un mijloc de „comunicare şi cuminecare" cu Ziditorul. Sfârşitul sau finalitatea creaţiei va fi hristificarea ei.

Timpul harului Întrupării este astfel timp al umanizării cosmosului. Omul restaurat în Hristos este „macrocosmos", chemat să cuprindă în sine toată lumea. Omul e chemat de acum să devină o lume mare, pentru ca lumea să fie umanizată după chipul lui Fiului Omului, să devină pan-umană sfinţindu-se în timpul personalizat al rugăciunii. Menirea sa de mediator al diviziunilor cosmice într-o unitate de tip „sintetic", neîmplinită de om din cauza înstrăinării sale de Părintele său, a fost adus la îndeplinire în integral de Fiul Omului în iconomia Sa, iar în Hristos omul poate şi trebuie să răscumpere nu numai vremea vieţii sale ci timpul întregului cosmos.

Săvârşind medierile cosmice în Taina Persoanei Sale, Hristos a recapitulat „sintetic" universul în mod eclesial (Efeseni 1, 4-10; 19-23, 4,1-16). Săvârşite exemplar de Hristos „Capul", ele sunt destinate a fi continuate întru El de „mădularele" Trupului Lui tainic care este Biserica, „plinirea Celui ce plineşte toate întru toţi" (Efes. 1, 23). Răspunsul 48 către Talasie relevă coerenţa unitară a soteriologiei, antropologiei şi cosmologiei în gândirea maximiană: o hristologie cosmică o antropologie cosmică şi o cosmologie antropică ce

[42] „Mântuirea mea şi transformarea mea sunt legate nu doar de cele ale celorlalți oameni, dar şi de acelea ale animalelor, plantelor şi mineralelor, de integrarea lor în împărăția lui Dumnezeu, care depinde de eforturile mele creatoare", cf. N. Berdiaeff, *L'idée russe*, Paris, 1969, p. 132

urmează sfântului Pavel dând mărturie că întreaga creaţie aşteaptă ca slava veacului ce va să fie să se descopere în fiii lui Dumnezeu, căci „făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu... pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu; căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum" (Romani 8, 19, 22)

VIII.3. Transfigurarea liturgică a timpului

Mărturisind că trupul şi lumea sunt legate în mod absolut de condiţia pământească a omului, împotriva oricărui dualism spiritualizant şi a tentaţiilor platonicizante ale şcolii alexandrine, patristica, odată cu Sfântul Irineu se situează într-o situaţie de acceptare profundă a ordinii temporale şi trupeşti a vieţii. Hans Urs von Balthasar numeşte această coordonată perenă a viziunii patristice „realismul" constitutiv al existenţei creştine: „Acest pământ şi nu altul, acest trup şi nu altul trebuie atinse de harul lui Dumnezeu dacă în final trebuie să se împlinească mântuirea"[43].

Pentru Alexander Schmemann, esenţa eshatologică a vieţii Bisericii este chiar prezenţa în timp a Împărăţiei lui Dumnezeu, a éon-ului care a venit în această lume: „... prezenţă, ca mântuire a lumii şi nu ca evadare în afara lumii... Fără lume, Împărăţia lui Dumnezeu este de neînţeles, abstractă şi oarecum absurdă"[44] Materialitatea lumii este astfel redescoperită de patristică într-o logică eshatologică şi sacramentală, într-o liturghie cosmică în expresia lui Hans Urs von Balthasar.

Această viziune se întemeiază pe Taina sfinţitoare ce este relaţia Cuvântului lui Dumnezeu cu zidirea ce face transparentă întreaga lume sensibilă în sens epifanic către lumea spirituală. Contemplând în Cuvântul făcut trup şi în însuşi trupul Cuvântului, pătruns de

---

[43] Hans Urs von Balthasar, *Irenäus, Gott în Fleisch und Blut.* Ein Durchblick în Texten3, Einsiedeln 1981, p. 19

[44] Alexander Schmemann, *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973-1883*, 202 (30 noiembrie 1978), Crestwood, NY 2000, p. 23

Duhul Sfânt, prezenţa actuală a realităţii pe care o semnifică, Origen ajunge la extraordinara sinteză a Întrupării: Cuvântul întrupat este propriul său simbol, El este Cel care revelează şi totodată revelaţia Dumnezeului de necuprins. Logosul, ca unic Fiu al lui Dumnezeu îl face prezent şi văzut pe Cel pe care nimeni nu l-a văzut vreodată. Sfântul Grigorie de Nyssa prezintă dinamica asemănării pornind de la om care rămâne fiinţă creată, analogică, iconică, „predestinată" asemănării, har ce i-a fost dobândit prin Întrupare: asemănarea cu Dumnezeu este o mişcare de transcendere de la condiţia de creatură limitată spre unitatea şi frumuseţea originară a Ziditorului. Iconomia venirii Logosului în lume, ca întâi-născut, în lumea care, prin stăruinţa în păcatul căderii, şi-a pierdut unitatea fiinţei sale, îl readuce pe om la demnitatea lucrării celei dintâi.

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, sensul creării omului ca fiinţă temporală nu se dezvăluie deplin decât în lumina lui Hristos, Mântuitorul său. În lumina Sa de adevărat Fiu al Omului întreaga istorie apare ca o lucrare iconică a omului mântuit de desăvârşire a lumii întregi sfinţindu-se şi sfinţindu-o prin împlinirea eclesială a Tainei Trupului lui Hristos. În felul acesta prin harul Fiului, făptura umană cu constituţia sa dublă trupească şi duhovnicească, este pregătită să răspundă chemării sale cosmice atât temporal cât şi spaţial. Omul se regăseşte restaurat ca centru al creaţiei şi placa turnanta a istoriei fiind acela în care se împlineşte apropierea şi îngemănarea sensibilului şi inteligibilului. Lucrarea sa este una de prefacere a chipului zidirii urâţite de păcat pentru ca toate să se împărtăşească din frumuseţea veşnică a Ziditorului, şi dinspre el ca centru mijlocitor se răspândeşte har în întreaga zidire.

Sfântul Grigorie insistă asupra demnităţii împărăteşti dăruită omului în cosmos, aceea de „chip viu al Regelui universului". El este «într-o anumită măsură martorul şi în altă măsură stăpânul acestor minunăţii ale lumii, dobândind pe de o parte, prin bucurie, înţelegerea, cunoaşterea Celui ce i le oferă şi pe de altă parte, prin frumuseţea şi măreţia lucrurilor văzute, o umbră a Puterii de nedescris şi de nespus a Creatorului»"[45]. Istoria se descoperă ca spaţiu temporal al

[45] Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée* 2, *Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, pp. 34-35

lucrării dragostei ce cuprinde întreaga lume în Taina Crucii ce arată adâncul cel mai adânc al iubirii dumnezeieşti.

Lumea se redescoperă de acum rezidită de iubirea dumnezeiască în înţelesul ei liturgic de „taină”[46] iar timpul vieţii ca tensiune a antinomiei evanghelice între: „... căci aşa a iubit Dumnezeu lumea...” şi: „nu iubiţi lumea şi nimic din ceea ce este în lume”. Spune părintele Schmemann că dacă pasajul: «atât de mult a iubit Dumnezeu lumea» rămâne rupt de celălat: «nu iubiţi lumea», ramânem intr-o negare a lumii. Kerigma apostolică ne descoperă însă caracterul sacramental al lumii, fondat pe Taina Cuvântului făcut trup. Astfel prezentul este descoperire a faptului tainic că aici şi acum, în mijlocul nostru este Împărăţia care vine. Hristos S-a înălţat la Cer, fără a se îndepărta de cei pe care i-a iubit, ci rămâne împreună cu noi, şi faptul dumnezeiesc al rămânerii Sale transfigurează mistic lumea şi făptura[47].

Dacă realitatea timpului liniar este, după cum am văzut, implacabilă, timpul liturgic nu este nici refugiu, ieşire din istorie, nici comemorare, nici nu poate fi considerat simplu ca adevărata realitate a timpului, în vreme ce liniaritatea ar fi o iluzie.

Timpul liturgic este taina dumnezeiască ce se sprijină pe realitatea duhovnicească a împărăţiei Lui Dumnezeu despre care Mântuitorul spune fariseilor: „Împărăţia Lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut şi nici nu vor zice: Iată, este aici sau acolo. Căci împărăţia Lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru”(Lc. 17, 20-21). Iar locul pământesc al Împărăţiei este în Biserică, în trupul văzut al Logosului, Sensul spre care tind toate sensurile creaţiei.

Timpul liturgic nu este ciclic chiar dacă apare repetitiv, ci este eonul în desfăşurare plenară trăit prin har ca „intervalul dintre che-

---

[46] „Este creată spre comuniune cu Dumnezeu, spre înălțare către Dumnezeu; este creată pentru a se spiritualiza, dar nu este «dumnezeu», iată de ce spiritualizarea este totodată depăşire a lumii, eliberare. Altfel spus, lumea este un «sacrament»”, cf. Pr. Alexander Schmemann,*The Journals of Father Alexander Schmemann*. 1973-1883, Crestwood, NY 2000, 30 noiembrie 1978, p. 202

[47] *Ibidem*, 2 iunie 1982, p. 334

marea lui Dumnezeu şi răspunsul nostru” [48] spre deosebire de timpul liniar, care apare doar ca o desfăşurare a eonului. Timpului liniar, cu succesiunea trecut-prezent-viitor, i se atribuie ca imagine antropologică, ierarhia puterilor sufleteşti: cea raţională pentru trecutul ce oferă siguranţă, cea irascibilă pentru autarhia prezentului, iar cea poftitoare pentru nesiguranţa viitorului. Lucrarea perihoretică a celor trei puteri în omul despătimit este, atunci, icoana timpului liturgic.

Înnoind „legile firii mai presus de fire” Logosul aduce firea omenească în raţiunea ei cea dintâi, o readuce la firesc, însă nu întorcându-o la începutul adamic ci unindu-o ipostatic cu Sine o înalţă acolo unde firesc nu-şi are locul: de-a dreapta lui Dumnezeu. Icoana absolutei noutăţi a acestei lucrări harice ce se petrece în timp dar rămâne cu desăvârşire mai presus de timp este Taina Naşterii Fiului: „Omenirea cea sfărâmată, prin Naşterea Ta cea nouă toată o ai înnoit, Fecioară, înnoind legile firii mai presus de fire, Maica lui Dumnezeu Celui viu, ceea ce eşti plină de dar.”[49]

Există o anume procesualitate temporală în lucrarea Naşterii dumnezeieşti dar Taina ei rămâne negrăit cu totul mai presus de ordinea istorică. Momentele ei depăşesc logica temporalităţii: imnografia Buneivestiri teologhiseşte că nimicirea răutăţii vrăjmaşului este deja un fapt împlinit prin ascultarea Fecioarei încă înainte ca iconomia Crucii să se împlinească în ordine cronologică. Mai mult naşterea Fecioarei aduce anticipat „pierderea blestemului”: „Fecioara, ceea ce a încăput pe Dumnezeu şi Născătoarea de Dumnezeu cea preacurată, lauda proorocilor, fiica lui David, astăzi se naşte din Ioachim şi din Ana cea înţeleaptă şi blestemul lui Adam cel deasupra noastră se pierde întru naşterea ei.”[50] Ordinea ontologică are prioritate nu cea simplu istorică căci Născătoarea este lauda proorocilor căci

---

[48] Pr. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este Iubire,* în Ortodoxia, an XXIII, nr.3, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1971, *op. cit.,* p. 381

[49] Oda VIII, *Mineiul pe aprilie*, 15, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1989, p. 88

[50] Condac, cântările vecerniei, *Mineiul pe septembrie*, 6, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1989, p. 34

proorocia deşi anticipează momentul istoric se referă la conţinutul lui tainic, fiinţial.

Întruparea Logosului este o lucrare atotcuprinzătoare ce aduce nu numai înnoirea lumii văzute ci este totodată primul pas spre împlinirea lumii de sus[51] a Puterilor îngereşti. Harul Fiului lui Dumnezeu pregăteşte veşnicia prin viaţa dumnezeiască ce-i de acum posibilă tuturor celor răscumpăraţi, care pot participa la viaţa de slavă a lumii îngereşti, inaugurând chiar de aici, de pe pământ unirea oamenilor cu îngerii. Sfântul Grigorie de Nyssa numeşte pliroma făpturilor spirituale „templu ceresc al Sfintei Treimi" şi spune că lucrarea lor era una simfonică, prăznuind armonic împreună cu omul începutului o perpetuă sărbătoare în jurul Corifeului dumnezeiesc: „A fost o vreme când corul creaturilor spirituale era unul, toate făpturile privind către unicul Corifeu şi desfăşurându-şi armonia dansurilor lor, după măsura dată de El. Dar păcatul s-a ivit şi a destrămat această armonie inspirată. El a răspândit eroarea sub picioarele celor dintâi oameni care dansau laolaltă cu puterile îngereşti."[52] Nu este vorba de o preistorie angelică a omenirii aşa cum aflăm la Origen[53] ci de faptul că omul, ca făptură spirituală în trup participă împreună cu îngerii la apropierea de Dumnezeu având darul să contemple cele dumnezeieşti.

Deşi această stare adamică este parte din existenţa istorică a umanităţii Sfântul Grigorie insistă asupra iconomiei lui Dumnezeu cu umanitatea, iconomie care se împlineşte desăvârşit în şi prin Hristos: prin Hristos omul primeşte actual harul unirii cu îngerii de care era capabil prin zidire. Lucrarea harului Întrupării împlineşte şi aşteptarea lumii îngereşti, o aşteptare măsurată temporal pe pământ între Cădere şi Întruparea Cuvântului: începând de atunci, de la Căderea

---

[51] Arh. Benedict Ghius, *Taina Răscumpărării în Imnografia Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 60

[52] Sfântul Grigorie de Nyssa, *La Psalmi*, (P.G., XLIV, 508B, 509A), în Scrieri exegetice, trad. rom. Pr. prof. T. Bodogae, PSB 30, Bucureşti, 1998, p. 112

[53] Jean Danielou, *Le signe du Temple*, Paris, 1942, p. 49 şi 57, nota 53

lui Adam, Puterile îngereşti vegheau la porţile cerului întoarcerea oii celei a suta, a surorii lor – umanitatea. Iar Învierea este întoarcerea oii celei pierdute pe umărul Păstorului, îngerii preamărind pe Hristos Care, biruind moartea înalţă de-a dreapta Tatălui umanitatea Sa, aşezând iarăşi omenirea în corul ce se completează cu fiecare viaţă mântuită, al simfoniei armonice. Timpul cunoaşte astfel prin Întrupare o împlinire atotcuprinzătoare ce pune în legătură iconomia creaţiei atât a lumii văzute cât şi a celei nevăzute, cea a Răscumpărării în şi prin Hristos cu Parusia.

Nicolae Cabasila vorbeşte despre reconstituirea lumii în Biserică[54], care liturghisind dumnezeieşte reorganizează liturgic timpul şi spaţiul ca dimensiuni fundamentale ale vieţii făpturii, transfigurându-le. Praznicele risipite de-a lungul anului liturgic sunt tot atâtea centre ce structurează într-o dimensiune nouă, duhovnicească, timpul ca aşteptare şi pregustare a marelui praznic al Parusiei. Fără a fi desfiinţat ca mod creatural de a fi timpul este depăşit mai bine zis copleşit prin lucrarea Duhului Sfânt în Taina Tainelor, dumnezeiasca Liturghie care este punctul culminant al întregii mişcări sacramentale a Bisericii. Spaţiul de asemenea se sfinţeşte prin prezenţa reală a Trupului lui Hristos în mijlocul Bisericii şi nu mai este de acum doar cadru exterior al vieţii pământeşti ci loc al prezenţei lui Dumnezeu.

Ţesătura simbolică şi duhovnicească a Canonului Mare în desfăşurarea lui liturgică este icoana noilor dimensiuni pe care le iau spaţiul şi timpul reconstituit. Biserica trăieşte şi se mişcă într-o „profunzime diacronică”[55] ce conţine şi transcende totodată unidimensionalitatea timpului istoric evocat de Canon. Diversele puncte ale timpului istoric devin tainic contemporane iar credincioşii pătrund în adâncul timpului căci în Biserică „vremurile se adună”. Devenim contemporani cu Împărăţia în ipostazele ei personale cu Sfântul Andrei Criteanul, cu Cuvioasa Maria, cu toţi drepţii şi nedrepţii Vechiului Testament, cu Preasfânta Fecioara şi, în ultimă instanţă cu Hristos Însuşi. În prezentul eclesial al rugăciunii istoria este recapitulată ca şi iconomie mântuitoare în axa Adam-Hristos cu toate etapele centrale ale devenirii şi contemplată că strămutare prin pocăinţă de la efeme-

---

54 Panaiotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 173

55 *Ibidem*, p. 185

ritatea căderii la veşnicia netrecătoare a Împărăţiei Domnului. Istoria devine mai mult decât simbolic, devine în mod liturgic viu prezentă înaintea ochiul duhovnicesc lăuntric al omului eclesial în prefacerea pocăinţei după cum mărturiseşte acest fragment de Canon exprimat în valenţa imperativă a prezentului: „Hristos S-a făcut om, chemând la pocăinţă pe tâlhari şi pe desfrânate. Suflete, pocăieşte-te, că s-a deschis acum uşa Împărăţiei şi o răpesc înainte fariseii, vameşii şi desfrânaţii, prefăcându-şi viaţa prin pocăinţă."[56]

Eşecul omului de a-şi împlini vocaţia ca şi premisă antropologică a Întrupării a adus intrarea personală a lui Dumnezeu în spaţiul şi timpul creat, Crucea şi Învierea Sa, trimiterea Duhului Sfânt şi tensiunea cea nouă şi mântuitoare a aşteptării Parusiei.

Cadrele antroplogice dinainte de Cădere, ce constituie creator ontologia iconică a fiinţei umane plăsmuită ca şi chip al Chipului, toată slava „începutului" sunt exprimate poetic în Canon: „cortul cel închipuit de Dumnezeu"[57], „veşmântul dintâi pe care l-a ţesut dintru început Ziditorul"[58], „frumuseţea Chipului"[59], „frumuseţea cea întâi zidită"[60], iar omul a primit harul celor „întâi născuţi ai frumuseţii dintâi". Căderea este văzută ca şi mişcare de întoarcere de la Dumnezeu către sine însuşi prin care omul autonomizându-se se supune de bunăvoie condiţiilor limitative ale spaţiu-timpului creat, începând să trăiască nu viaţa cea după Dumnezeu prin har ci viaţa naturală prin „firea proprie"[61]. Aceasta expresie a Sfântului Macarie Egipteanul se referă la firea omenească pustiită de har care şi-a aflat centrul nu în Dumnezeu ci în ea însăşi, de unde şi expresia Canonului, îndelung reluată: „însumi idol m-am făcut"[62]. Căzut în zdrobire,"syntribe"

---

[56] Sfântului Andrei Criteanul, Canonul *Canonul cel Mare*, IX, 6, Ed. Trinitas, Iaşi, 2002, p. 18

[57] *Ibidem*, IIa, 19, p. 21

[58] *Ibidem*, IIa, 7, p. 22

[59] *Ibidem*, IIa, 21, p. 23

[60] *Ibidem*, IIa, 10, p. 11

[61] Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele 50 de Omilii duhovnicesti,* XII,2 în PG 34, 557B; Părinți şi Scriitori Bisericeşti 34, introd., trad. şi note de Pr. prof. dr. Nicolae Chitescu, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1992, p. 115

[62] Sfântul Andrei Criteanul, *op. cit.,* IV,26, p. 33

omul descoperă toată adâncimea ontologică, pătimitoare a căderii sale: „Întunecat-am chipul Tău şi am stricat porunca Ta; toată frumuseţea mi s-a înnegrit şi cu patimile mi s-a stins făclia, Mântuitorule. Dar milostivindu-Te, dă-mi bucurie precum cântă David."[63]

Neluminat de har, timpul începe să fie trăit în plictisul patimilor ce nu pot sătura lăuntrul duhului căci sunt o căutare pe cât de zadarnică pe atât de stăruitoare a infinitului în finit iar spaţiul doar prilej pentru fiinţa umană de a încerca să scoată bucurie din materie, consumând pătimaş din darul făpturii: „Cărnurile cele de porc şi căldările şi bucatele cele egiptene, mai vârtos decât cele cereşti le-ai voit suflete al meu." [64] În această ordine răsturnată, ce împinge firea în afara raţiunii ei, omul, conceput de Dumnezeu să fie suflet întrupat devine trupesc în sufletul său, robindu-se materiei şi unitatea psihosomatică sfâşiată a fiinţei sale ajunge să trăiască timpul ca dramă a stricăciunii spre moarte, ca prezent continuu al unei stăruitoare şi iraţionale ucideri a chipului lui Dumnezeu: „Cui te-ai asemănat mult păcătoase suflete decât lui Cain şi lui Lameh aceluia, ucigându-ţi cu pietre trupul prin fapte rele şi omorându-ţi mintea prin pornirile cele fără de minte."[65]

Pocăinţa, mai întâi ca dar dumnezeiesc mult dorit şi mai apoi ca lucrare pune înaintea ochiului duhovnicesc recuperat adâncimea căderii împreună cu anamneza demnităţii iniţiale şi omul se redescoperă ca „oaie pierdută" dar şi „drahma împărătească" invocând mila şi ajutorul lui Dumnezeu. Timpul devine trecere pascală, „diabasis" către nestricăciune: „Din pământul Haran, adică din păcat, ieşi suflete al meu şi vino în pământul ce izvorăşte de-a pururea nestricăciune"[66] Treptele timpului celui nou al întoarcerii sunt paşi ai ritmului interior duhovnicesc[67] dar care au ecou în întreaga creaţie solidară cu omul în cădere şi mântuire: implorarea (ikesia) cu nădejde a iubirii

---

[63] *Ibidem*, VII,18, p. 52

[64] *Ibidem*,VIa,7, p. 49

[65] *Ibidem*, II, 62, p. 2

[66] *Ibidem*, IIIb, 6, p. 53

[67] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. Ion Buga, Anca Manolescu, Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 67

de oameni a Mijlocitorului, cunoaşterea (autognosia) smerită de sine, făptuirea (praxis) şi cunoştinţa (gnosis) de Dumnezeu.

Însănătoşirea şi întoarcerea treptată a omului la integritatea lui iconică se petrece în cadrul cosmologic atotcuprinzător în lumea înnoită de Întruparea şi Învierea lui Hristos. El este „pământul” viu ce izvorăşte de-a pururi nestricăciune. Transformarea mântuitoare vine prin altoire în Hristos, Viaţa cea adevărată şi se împlineşte în spaţiul care este tainic în lume trupul lui Hristos: Biserica. Canonul vorbeşte despre iertare ca „îngăduire alături de Dumnezeu” ca synchoresis[68] - conlocuire şi întreaga lucrare sfinţitoare a Bisericii se realizează în „spaţiul” ontologic care este Hristos. Mişcarea liturgică a Bisericii în prezentul sfinţit de harul lui Hristos este profetică, vestind pe pământ taina veacului viitor pe care Hristos o va împlini ca Fiu proslăvit al Părintelui ceresc. Drama Canonului Mare este una mesianică, culminând cu profeţia hristologică de la Isaia 42 ce încheie Denia: „ Te-am dat ca legământ al poporului Meu spre lumina neamurilor, ca să deschizi ochii orbilor, să scoţi din legături pe cei legaţi şi din casa închisorii pe cei ce şed în întuneric... cele dintru început, iată le-aţi auzit, şi altele noi pe care vi le vestesc... Veseleşte-te pustie şi satele ei în care are sălaş Kedar să înalţe glas. Să chiuie de veselie cei ce locuiesc în Petra şi de vârfurile munţilor să strige. Să dea slavă lui Dumnezeu şi să vestească virtuţile Lui în ostroave. Domnul, Dumnezeul puterilor va ieşi şi va face război, va aţâţa râvna Sa, va striga împotriva vrăjmaşilor cu putere ...Şi voi duce pe orbi pe drumuri pe care nu le cunosc şi pe poteci pe care nu le ştiu vor merge. Le voi face întunericul lumină şi cele povârnite netede. Cuvintele acestea le voi face şi nu le voi trece cu vederea.” (Isaia 42, 6-7.9, 11-13.16)

Timpul eshatologic anticipat astfel în mod liturgic se descoperă ca vreme cosmică a bucuriei şi luminii Soarelui duhovnicesc cel neapus, luminătorul Cel veşnic al Zilei a opta.

Apogeul şi profunzimea timpului liturgic sunt redate cu cea mai mare fidelitate de slujba Sfintei Liturghii, în special prin centrul ei Sfânta Euharistie. Istoria se desfăşoară în timp şi se sedimentează în memorie, iar această capacitate de a transcende fracţionarea timpului stă la baza „memorialului” liturgic, dar taina sa merge şi mai

---

68 Panayotis Nellas, *op. cit.,* p. 205

departe. În timpul Liturghiei, prin sfânta ei putere, suntem răpiţi şi înălţaţi într-un punct în care veşnicia se încrucişează cu timpul, iar în acest punct noi devenim contemporani reali ai evenimentelor biblice de la Geneză până la Parusie, trăindu-le ca martorii lor oculari.

Jertfirea Mielului Hristos pe Sfânta Masă sfinţeşte liturgic timpul.[69] Liturghia începe şi se sfârşeşte cu anunţarea Împărăţiei, „iar în structura sa de ansamblu, ea nu este nimic altceva decât o icoană a Eshatonului".[70] Evenimentul care este actualizat în Euharistie este un eveniment al trecutului, cercetat în cadrul categoriilor timpului, dar datorită semnificaţiei lui eshatologice, determinante, întregitoare, el este de asemenea un eveniment care are loc etern. Kiprian (Kern), unul dintre importanţii comentatori ai Liturghiei din secolul nostru, scrie: „În anamneza euharistică se şterg graniţele dintre trecut, prezent şi viitor... În liturghia noastră noi pomenim şi viitorul". Este aici o corespondenţă cu „perfectul profetic" al profeţilor Vechiului Testament.[71] Venirea lui Mesia este un eveniment unic al trecutului, dar în ea, în viaţa, moartea şi învierea Sa, împărăţia Lui a intrat în lume devenind viaţă nouă în Duh, dată de El ca viaţă în El. Această Împărăţie mesianică ori viaţă în eon este actualizată – devine reală – în adunarea Bisericii, în εκκλησία, când credincioşii vin împreună să fie împărtăşiţi din Trupul Domnului.

Euharistia este deci, manifestarea Bisericii ca noul eon[72], adică participare la Împărăţie ca Parousia, ca prezenţă a Domnului Înviat şi Dătător de viaţă. Biserica aparţine acestui nou eon, al Împărăţiei lui Mesia, care în relaţie cu această lume este împărăţia veacului ce vine. De aceea, ea nu este din această lume, dar totuşi Biserica există în această lume, în acest eon. Şi Euharistia este de asemenea actualizarea noului eon în cel vechi, prezenţa şi manifestarea în timp a Împărăţiei promise.

---

69 Alexander Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2002, p. 117

70 I. Zizioulas, *Die Eucharistie*, p. 175, apud. Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 258

71 Kiprian (Kern), *Evcharistija*, p. 231, apud. Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 259

72 Alexander Schmemann, *op. cit.*, p. 121

Cu alte cuvinte, eshatologia Euharistiei nu este renunţare la lume, nici evadare din timp, ci, mai presus de orice, afirmarea realităţii, certitudinii şi prezenţei Împărăţiei lui Hristos care este deja în Biserică, dar care va fi arătată în toată slava doar la sfârşitul acestei lumi. Perspectiva aceasta este o cucerire a timpului nu în sensul golirii lui şi al devalorizării, ci mai degrabă în sensul creării posibilităţii de a fi făcuţi părtaşi ori participanţi în eonul ce vine, în plenitudinea, bucuria şi pacea care se află în Duhul Sfânt, în timp ce trăim în această lume.

Analizând sinteza şi transcenderea timpului în cele trei dimensiuni ale sale: trecut, prezent şi viitor prin Euharistie, I. Zizioulas spunea: „Anamneza trecutului e o anamneză «numai în şi prin viitor». Amintirea viitorului dinamizează problematica scolastică clasică privitoare la semnificaţia de memorial a Euharistiei. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcinează în trecut – în crucea lui Hristos – ci în viitor, în Înviere şi în Împărăţia ce va veni... În Euharistie Biserica instituie spaţiul eshatologic în care faptele mântuitoare ale lui Dumnezeu, mai cu seamă Jertfa lui Hristos, sunt amintite (pomenite) de Dumnezeu”.[73] În altă ordine de idei putem spune că eshatologia noului cult este cea care postulează vechiul cult ca liturghie a timpului, de vreme ce această eshatologie este ea însăşi în relaţie cu timpul şi doar astfel poate fi în cele din urmă cu adevărat o eshatologie, adică o manifestare şi o actualizare.

Prin cultul ei, Biserica anticipează şi pregăteşte a doua venire a Domnului. Acesta este timpul Bisericii. Doar astfel, văzându-l îndreptându-se spre un sfârşit, pe de o parte, iar pe de altă parte, văzându-l penetrat de lumina şi puterea Împărăţiei, timpul capătă semnificaţia sa deplină. Sfânta Euharistie nu înlocuieşte liturghia timpului deoarece prin natură ea este manifestarea în acest eon a unui alt Eon, este împărtăşirea credincioşilor, în Împărăţia lui Dumnezeu deja „venită cu putere”.[74] Astfel, noul cult, un cult eshatologic în cel mai profund sens al cuvântului, necesită pentru împlinirea sa reală includerea în ritmul timpului şi combinarea sa în acest ritm cu liturghia

---

[73] I. Zizioulas, *op. cit.,* p. 176, apud. Karl Christian Felmy, *op. cit.,* p. 259

[74] Alexander Schmemann, *op. cit.,* p. 124

timpului, ca afirmare a realităţii lumii pe care Hristos a venit să o mântuiască.

Pentru cele spuse până acum despre liturghia timpului găsim sprijin în legătura clară dintre Euharistie şi timp, exprimată chiar din primele zile ale Bisericii în celebrarea creştină a Zilei Domnului. Aceasta a fost ziua Învierii din morţi a lui Iisus, arătarea Lui ca o viaţă nouă, şi această zi a devenit în Biserică ziua Euharistiei. Pentru a înţelege locul zilei Domnului în viaţa Bisericii primare este important să clarificăm relaţia ei cu sabatul evreiesc. Indiferent de sursa prin care Israel a dobândit ciclul săptămânal al timpului, interpretarea şi trăirea lui religioasă a fost înrădăcinată într-o teologie a timpului în mod specific biblică. Sabatul consfinţeşte întreaga viaţă naturală a lumii dezvăluită prin intermediul ciclurilor timpului, deoarece el este semnul instituit în mod divin al corespondenţei dintre lume şi voia şi scopul lui Dumnezeu.[75]

Timpul care este inclus în ciclul săptămânal nu este doar timpul unei vieţi binecuvântate şi plăcute lui Dumnezeu, ci de asemenea timpul unei lupte dintre întuneric şi lumină, dintre Dumnezeu şi toţi care s-au răzvrătit împotriva Lui. Acesta este timpul istoriei mântuirii, fundamentată pe împlinirea eshatologică – Ziua lui Mesia. În acest context ziua a opta este ziua peste limitele ciclului schiţat de săptămână şi punctat prin sabat – este prima zi a Noului Eon, simbol al timpului lui Mesia. În acest sens Fericitul Augustin spune: „Aşadar, ziua care a fost prima, va fi de asemenea a opta, aşa încât întâia viaţă nu s-a sfârşit, ci mai degrabă s-a făcut veşnică."[76], iar Sfântul Vasile cel Mare scrie: „Ziua Domnului este mare şi slăvită. Scriptura cunoaşte această zi fără de seară, fiind singura zi fără sfârşit; psalmistul a numit-o pe aceasta ziua a opta, deoarece este în afara timpului măsurat prin săptămâni. Dacă tu o numeşti pe aceasta o zi sau un veac este tot aceeaşi. Dacă tu o numeşti pe ea un eon, ea este unul şi nu o parte a întregului..."[77]

---

[75] *Idem*, p. 126

[76] Fericitul Augustin, *Epist. 55, 17*, *apud* Alexander Schmemann, *op. cit.*, p. 129.

[77] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia în hexaemeron*, Migne, P.G., 29, 49, *apud* Alexander Schmemann, *op. cit.*, p. 130

Esenţa întregii problematici discutate până acum este că deşi Euharistia este celebrată într-o zi anume, deşi are propria ei determinare în dispunerea cronologică şi astfel descoperă o legătură cu timpul şi este plasată în cadrul lui, totuşi ea nu este pur şi simplu una dintre cele multe. Ziua Euharistiei este ziua actualizării ori manifestării în timp a Zilei Domnului ca Împărăţie a lui Hristos. Exact aşa cum Biserica însăşi, deşi există în această lume, are o viaţă care nu este de aici, aşa şi Ziua Domnului, deşi este actualizată în timp într-o zi anume, arată în interiorul acestei succesiuni de zile pe aceea care este mai presus de timp şi aparţine altui eon.

Alexander Schmemann, conştient de eficienţa acestei analogii, o exprima astfel: „Exact aşa cum Biserica, deşi nu din lumea aceasta, este prezentă în această lume pentru mântuirea ei, aşa şi Taina Zilei Domnului, Taina noului eon este unită cu timpul pentru ca însuşi timpul să poată deveni timpul Bisericii, timpul mântuirii”[78]. Această unire împlinitoare dă timpului finit şi limitat şansa sfinţirii prin ceea ce îl depăşeşte şi este dincolo de el, în Taina liturghisirii.

---

[78] Alexandre Schmemann, *For the Life of the World,* Crestwood, NY 1998, p. 28

CONCLUZII

Pentru că subiectul ales are conotaţii multiple, am abordat tema timpului şi veşniciei prin prisma dogmaticii şi moralei dar lucrarea implică firesc şi probleme de liturgică şi teologia istoriei, de patristică şi ontologie filosofică.

Am pornit de la o analiză succintă a principalelor coordonate ale gândirii filosofice greceşti nu numai pentru că, reluată mai târziu, a stat la baza dezvoltării concepţiilor despre timp în lumea modernă dar mai mult, a oferit patristicii răsăritene o sursă bogată de noţiuni pe care aceasta le-a folosit şi dezvoltat transfigurându-le sensul în lumina Revelaţiei. Concepţia vechitestamentară a timpului, profund sinonimă cu însăşi istoria mântuirii poporului ales în tensiunea aşteptării lui Mesia îşi dobândeşte sensul culminant prin sinteza transcendentală a temporalităţii şi veşniciei, pe care o aduce lumii Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu.

Metaforei folosite de Etienne Gilson[1] şi anume că pentru vinul nou al creştinătăţii s-au folosit vechile burdufe ce erau încă destul de bune, adica burdufele filosofiei greceşti, i se contrapune cuvântul Sfântului Grigorie de Nazianz care, conştientizând insuficienţa şi inadecvarea vechilor categorii ale gândirii elenice pentru a exprima teologia harică a Bisericii urmăreşte botezarea lor semantică când spune că: „... noi am luat de la greci cuvintele ca pe nişte veşminte împodobite, dar trupul şi viaţa mărturisirii noastre este Hristos Cel înviat.” Aşa încât pentru economia lucrării de faţă era necesară o perspectivă evolutivă asupra noţiunilor de „timp” şi „veşnicie”, mai ales din perspectivă ontologică, începând cu o succintă investigaţie asupra modalităţilor de definire a lor în contextul elenistic, continuând cu modul creator în care le-a preluat gândirea patristică, umplându-le de sensurile Revelaţiei şi încheind cu integrarea lor deplină în

---

1 Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Medievale*, Paris, 1944, p. 82

eshatologia cosmică ce caracterizează învăţătura Ortodoxiei despre Creaţie, Întrupare şi Parusia anticipată în liturghisirea Bisericii prin Jertfa Euharistică.

Am abordat de aceea problema neoplatonismului al cărui discurs metafizic Părinţii l-au folosit în apologetica argumentaţiei lor mai ales în privinţa problemei începutului temporalităţii dar faţă de care patristica şi-a afirmat încă de la început independenţa de fond din perspectiva Revelaţiei scripturistice. Gândirea patristică, novatoare în privinţa relaţiei dintre noţiunea de mişcare în sens fiinţial în sânul Treimii şi cea de timp ca ordine între anterioritate şi posterioritate, a respins ideea neoplatonică de „generare", conturând atât cât dau voie noţiunile omeneşti pe cea de creaţie şi astfel pe cea de temporalitate ca şi trăsătură specifică a făpturii. Perpetuarea dihotomiei „genetic/agenetic" a platonismului, ce a dus o viziune reducţionistă şi creativă despre Logosul întrupat, se reflectă şi asupra modului de a concepe relaţia dintre finit şi infinit, între mărginit şi nemărginit în ce priveşte timpul devenirii făpturii şi veşnicia vieţii dumnezeieşti cea cu desăvârşire mai presus de timp. Patristica porneşte în această privinţă nu de la o metafizică discursivă ca cea a lui Plotin sau de la logica aristotelică ce pune în relaţie finitudinea numărabilă cu seriile infinite ci de la teologia Tainei lui Dumnezeu, Cel nelimitat, pururea mai presus de înţelegerea făpturii limitate.

Astfel diferenţa ontologică dintre făptură şi Ziditor se exprimă prin antinomia „diastemic"/"adiastemic", făptura fiind prin creaţie finită şi temporală, închisă în intervalul început-sfârşit iar Dumnezeu netemporal, infinit nemărginit între început şi sfârşit. Contradicţia aceasta, ireductibilă fiinţial se depăşeşte prin har, prin lucrările nesfârşite, mai presus de timp şi totuşi în timp, care fac făptura să participe liber la viaţa dumnezeiască veşnică.

Am insistat de asemeni asupra terminologiei stoice a timpului, în special în privinţa noţiunii de „extensie" temporală între început şi sfârşit, ce, pentru motivul că consistă cu Revelaţia scripturistică, poate fi regăsită în patristica răsăriteană, prin Origen, de la Sfântul Atanasie al Alexandriei şi Capadocieni până la Sfântul Ioan Damaschinul. Este nevoie însă de o precizare de context: Origen respinge concepţia nescripturistică a stoicismului pentru care nu există transcendenţă, timpul fiind conceput în arhitectura unei logici ce porneşte de la imanenţa ireductibilă şi definitivă a lumii a cărei „exten-

sie” este. Patristica însă, depăşeşte absolut orice concepţie geometrizată a duratei, care presupune măsurarea timpului prin distanţa dintre clipe. Timpul iubirii lui Dumnezeu ce aşteaptă pocăinţa noastră, este înţeles într-o paradigmă personalistă, ca taină a relaţiei dintre Dumnezeu şi om, ca intervalul fiinţial dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul liber din partea omului.

Biserica a evaluat pozitiv moştenirea elenistică transfigurându-o în lumina Revelaţiei reluând în problema relaţiei timp-eternitate două afirmaţii la care filosofia precreştină ajunsese deja: transcendenţa eternităţii faţă de timp şi viziunea timpului insuficient în sine şi întins prin urmare către eternitate. Concluzia Părinţilor: veşnicia nu poate să ţină de neschimbabilitatea unei substanţe perpetuu subzistente prin sine ci de viaţa dumnezeiască a Persoanei care-i inepuizabilă prin interioritatea ei, izvor de noutate continuă mai presus de timp.

Pentru sistematica lucrării, problematica definirii timpului în Ortodoxie este rezumată în temele de ontologie şi dinamică şi chiar relativitate. Întruparea ca centru al iconomiei timpului şi altoirea cerească pe care a adus-o sensului fiinţării în perspectiva veşnicei Împărăţii a lui Hristos este consecinţa iconomică în lume a datului primordial că veşnicia dumnezeiască este unica raţiune de a fi a temporalităţii noastre. Aceasta apare în lumina Proniei dumnezeieşti: pornind de la fiinţa creată a timpului şi implicit de la „momentul” creaţiei ca început al lui, ajungând la plinirea lui ca istorie prin pogorârea în lumea a Celui veşnic şi terminând cu modul în care profunda transformare ontologică pe care Întruparea a adus-o se reflectă asupra dinamicii duhovniceşti a făpturilor raţionale în drumul lor spre îndumnezeire prin harul Fiului.

O perspectivă comparativă în ce priveşte dinamica relativă temporalităţii o propunem în capitolul referitor la relativitatea duratei, la modul propriu în care îi experiază trecerea lumea nevăzută, îngerească faţă de lumea văzută, pământească. Timpul îngerilor, „diastema” făpturilor netrupeşti este diferit de cel al oamenilor, dar rămâne în esenţă o expresie a temporalităţii ce circumscrie viaţa fiinţelor create. Numai dumnezeirea este atemporală, fără trecut, prezent sau viitor, fără interval de timp, în vreme ce făpturile îngereşti sunt angajate într-un progres cu sens unic în care trecutul este continuu depăşit în mişcarea către un prezent ce copleşeşte în bine şi slavă

ceea ce a fost mai înainte. „Diastema” îngerească este diferită de cea umană în sensul că făpturile netrupeşti trăiesc timpul ca lucrare a unei libertăţi în lucrarea copleşitoare a binelui şi sunt ferite de păcat ca mişcare de împotrivire faţă de Dumnezeu.

Întruparea ca moment esenţial al Iconomiei dumnezeieşti este placa turnantă prin care se descoperă prin Fiul atât veşnicia ca plinătate inepuizabilă de viaţă intratrinitară cât şi istoria ca mediu al înaintării către Parusie a Bisericii. Consecinţa unirii ipostatice a firilor nu este unirea timpului ca formă creaţională cu veşnicia fără început a lui Dumnezeu ci copleşirea cu puterea harului vieţii dumnezeieşti a temporalităţii copleşite de neputinţa morţii, asumată astfel de Fiul. Timpul lui Hristos şi în consecinţă timpul nostru ca însuşire a firii omeneşti se uneşte cu eternitatea Ipostasului Său dumnezeiesc. El nu este desfiinţat după cum nici firea ci rămâne nedespărţit de veşnicia Logosului. Transfigurarea firii omeneşti umplute de harul Logosului implică transfigurarea timpului ca însuşire a ei. Îndumnezeirea naturii umane a lui Hristos aduce transfigurarea timpului ei şi, prin solidaritate a cosmosului întreg în firea lui zidită. Veşnicia Sfintei Treimi se descoperă astfel ca raţiune de a fi a timpului.

Întruparea este totodată izvorul paradigmei hristologice asupra istoriei: viziunea Ortodoxiei nu este una simplu cronologică: istoria ca succesiune de evenimente punctuale desfăşurându-se liniar într-un cadru temporal. Veacurile lumii acesteia, ca timp binecuvântat, ca timp al harului Fiului lui Dumnezeu poartă în ele posibilitatea participării la starea transfigurată a Împărăţiei, noi pregustăm acum şi aici Taina împărăţiei, căci istoria devine contemporană cu eshatonul. Recapitularea întregii istorii în taina lui Iisus Hristos dă sens şi coerenţă dinamicii ei. Sensul ei se descoperă la „plinirea vremii” şi este supraistoric iar ţelul final metaistoric întru aşteptarea nerăbdătoare a venirii lui Hristos în slava Sa. Toate veacurile sunt purtate de Hristos Care a coborât la ele. Hristos conduce istoria de sus, din chiar mijlocul ei, ducând întreaga fire creată spre îndumnezeire. Eshatonul nu poate fi văzut doar ca un sfârşit evenimenţial al istoriei lumii, ci este fermentul viu care dospeşte în aluatul istoriei proniată către o nouă ordine existenţială, condusă către o stare ultimă de transfigurare, dincolo de timpul istoric. Împărăţia eshatologică nu poate fi rezultatul unui proces istoric în sine ci lucrarea Duhului lui Dumnezeu ce introduce în chip viu Împărăţia în istorie, nu ca sumă de evenimente

mai mult sau mai puţin semnificative ci ca înlănţuire de vieţi personale chemate la mântuire în Hristos.

Totul se brodează astfel în jurul modului tainic prin care Dumnezeul treimic Cel veşnic creează timpul şi-l susţine ca drum spre înaintarea fiecărui om în legătură cu alţii spre El. Veşnicia Persoanei supreme se deschide relaţiei cu persoana temporală, chemată la o comuniune tot mai intensă cu alte persoane asemenea ei, ca dar pregătitor pentru Comuniunea personală desăvârşită care este Împărăţia lui Dumnezeu.

Biserica celebrează Euharistia, preface această materie în Pâinea Împărăţiei, chiar în inima istoriei, cu tot realismul pe care îl are Întruparea şi chiar cu ajutorul materiei cosmice, iar Cina mesianică oferă Bisericii conştiinţa că ea însăşi este eshatologia inaugurată şi ”încordarea” parusiacă. Ca trup viu al lui Hristos Cel veşnic întrupat în istorie, Biserica apare ca Taină a timpului în dublu sens: cosmic şi eshatologic. Cosmic fiindcă în lumea aceasta, în veacul acesta prezent redescoperă umanităţii chipul cel din început al lumii făcute pentru veşnica îndumnezeire ca antiteză desăvârşită a stării căzute a făpturii. Eshatologic pentru că lumea cea dintru început pe care o descoperă este mântuită prin Hristos, întreaga trăire duhovnicească a Bisericii fiind orientată haric către sfârşitul pentru care lumea a fost şi creată şi mântuită ca „Dumnezeu să fie totul în toate”(I Cor. XV, 23)

Adevărata valorizare a timpului se poate face doar prin raportarea lui la veşnicie. Creat fiind cu suflet nemuritor, omul are înscris în ADN-ul său fiinţial chemarea la comuniunea permanentă şi nesfârşită cu Dumnezeu, adică la depăşirea timpului istoric căruia îi este circumscris şi la sălăşluirea încă din această viaţă în veşnicia iubirii divine. Occidentul a ajuns în modernitate pornind de la afirmaţia repetată a neputinţei omului trăitor în lume de a-l vedea pe Dumnezeu, la o filosofie a tragicului fiinţării în timp, în genul lui Heidegger. Însă Ortodoxia, conştientizând smerenia vremelniciei ca stare căzută de la bunătăţile dumnezeieşti pentru care a fost zidit şi pregătit omul de fapt, vede că între ceea ce este nemuritor şi ceea ce este trecător se stabileşte o sinonimie pe care harul cunoştinţei vremelniciei o sesizează punând omul într-o tensiune mântuitoare, într-o înălţare în timp către Dumnezeu. Timpul şi moartea capătă astfel valoare proniatoare prin care omului i se relevă necesitatea curăţirii de păcatele

lumii, i se dă posibilitatea pocăinţei. Timpul morţii se face astfel cu harul lui Dumnezeu timp al pocăinţei spre viaţa veşnică iar sfinţenia devine unicul eveniment eshatologic hotărâtor pentru orice istorie.

Posibilitatea umană a virtuţilor, vizibilă în sfinţi şi sfinţenie, este o dovadă vie a faptului că omul este liber şi capabil de împlinire veşnică în chiar lucrarea virtuţilor, ca o suită de epectaze. Reluând icoana vechitestamentară dragă sfântului Grigorie de Nyssa încheiem prin a-i sublinia sensul recapitulativ pentru lucrarea de faţă: Moise este modelul trăirii întru virtute care înalţă omul în cunoaşterea lui Dumnezeu, îl împodobeşte cu înţelegere duhovnicească, şi-i dă în cele din urmă starea progresului veşnic în bine. Moise, trăind setea cunoaşterii nedepline, care cere epectaza unei cunoaşteri depline, are parte de darul cunoaşterii lui Dumnezeu la măsura cea mai desăvârşită posibilă unui om în trup. El devine icoana pământească a veşnicei cunoştinţe de Dumnezeu a sfinţilor veacului viitor, căci, înălţat dincolo de graniţele lumii acesteia, s-a ridicat mai presus de cunoaşterea mărginită a omului trăitor în timp.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

I. Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea P.F. Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992

II. Părinţi şi scriitori bisericeşti

Ambrozie al Mediolanului, Sfântul, *Opera omnia di Sant Ambrogi*o, Editura Citta Nuova, Roma, 1990

Andrei Criteanul, Sfântul, *Canonul cel Mare*, Editura Trinitas, Iaşi, 2002

Atanasie cel Mare, Sfântul, *Despre Întruparea Cuvântului*, în col. PSB, vol. 15, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987

Idem, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987

Augustin, Fericitul, *Confesiuni*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994

Idem, *De Civitate Dei*, Editura Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma, 1974

Idem, *De divinae questiones*, III Incontro di Studiosi dell Antichita Christiana, Annus XIV, Fasciculus 3, Editura Institutum Patristicum Augusti nianum, Roma, 1974

Idem, *De Genesi ad litteram,* Editura Citta Nuova, Roma, 1998

Idem*, Despre adevărata religie,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2002

Cabasila, Nicolae, Sfântul, *Despre viaţa în Hristos*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, trad. şi note Pr. prof. Teodor Bodogae, Bucureşti, 2008

Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă*, în Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii, vol. VIII, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004

Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Iaşi, 1993

Idem, Sfantul *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul,* trad., introd. şi note de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996

Filon din Alexandria, *De Mutatione Nominum*, introduction, traduction et notes par R.Arnaldez, Editura Du Cerf, Paris 1964

Idem, *Despre Decalog,*trad. Z.A. Luca, Editura Paideia, Bucureşti, 2002

Grigorie de Nazianz, Sfântul, *Cele cinci cuvântări teologice ale celui între sfinţi Părintelui nostru* Grigorie de Nazianz, trad., introd., şi note de Pr. Dr. Acad. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993.

Idem, *Taina m-a uns, Cuvântări*, trad., note şi comentarii de pr. dr. Gheorghe Tilea, Editura Herald, Bucureşti, 1999

Idem, *Despre iubirea de săraci*, trad. Pr. Dr. Gheorghe Tilea, Editura Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuţilor, Suceava, 2006

Grigorie de Nyssa, Sfântul, *Scrieri exegetice*, trad. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 30, Bucureşti, 1998

Idem, *Marele cuvânt catehetic*, trad. G. Teodorescu, Editura Sophia, Bucureşti, 1998

Idem*, Scrieri dogmatico-polemice*, trad. G. Teodorescu, Editura Sophia, Bucureşti, 1998

Idem, „*Against Apollinarius*”, http: // www. bhsu. edu/artss ciences /asfaculty/dsalomon/nyssa/appolin.html (16.04.2005)

Idem, *Scrieri I,II,* Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 29,30, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982

Grigorie Palama, Sfântul, *Opera completă*. Vol. 1, Editura Patristica, Bucureşti 2005

Ioan Damaschinul, Sfântul, *Dogmatica*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993,

Ioan Gură de Aur, Sfântul, *Cele dintâi omilii la Facere*, (PG 54, 581-630) trad. şi note Adrian Tanasescu-Vlas, Editura Sophia, Bucureşti, 2004

Irineu, Sfântul, *Adversus Haereses*, SC 100, Editura Adelin Rousseau, Ed. du Cerf, Paris, 1965
Iustin Martirul şi Filosoful, Sf., II, *Apologii* 6, în Apologeţi de limbă greacă, Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 2, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,Bucureşti, 1992
Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, în Apologeţi de limbă greacă, Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 2, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992
Macarie Egipteanul, Sfântul, *Cele 50 de Omilii duhovniceşti,* în PSB 34, introd., trad. şi note de Pr. prof. dr. Nicolae Chitescu*,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992
Maxim Mărturisitorul, Sfântul, *Ambigua*, trad. şi note de Pr. Prof.. D. Stăniloae, în col. „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", vol.18, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983,
Idem, *Cele patru sute de capete despre dragoste, în Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. II, trad. şi note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, ediţia a II-a, Editura Harisma, Bucureşti 1993
Idem, *Scolii*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996
Idem, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul - chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000
Idem, *Răspunsuri catre Talasie*, Filocalia românească, vol. III trad. şi note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, ediţia a II-a, Editura Harisma, Bucureşti 1993
Mineiul pe decembrie, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1989
Mineiul pe iunie, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1989
Mineiul pe aprilie, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1989
Mineiul pe septembrie, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1989

Origen, *Despre principii,* Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 8, trad., studiu introductiv şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982

Idem, *Contra lui Celsus,* în Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 9, trad., studiu introductiv şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1984

Idem, *Comentarii la Evanghelia după Ioan, în* Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 6*,* trad. şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981

Idem, *Comentarii la Evanghelia după Matei, Cartea a X-a,*in PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982

Idem*, Selecta în Psalm,* transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1952

Idem, *Fragmenta ex commentariis în Proverbiae*, transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1953

Idem, *Omiliile 1-39 la Evanghelia după Luca*, în PSB 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982

Idem, *Fragmenta ex commentariis în Ephesios*, transl. by A.F. Gregg, Journal of Theological Studies, 3, London, 1942

Idem, *Despre Rugaciune,* în Părinţi şi Scriitori Bisericeşti 7, trad., studiu introductiv şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982

Idem, *Comentarii în Romanos,* transl. by H. Ramsbotham, Journal of Theological Studies 13, London, 1943

Penticostar, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2009

Sofronie, Arhimandritul, *Naşterea întru împărăţia cea neclătită*, Editura Reîntregirea, 2003

Tatian, *Oratio ad Graecos*, transl. by J.E. Ryland, în Fathers of the Second Century, Editura Philip Schaff, Routledge, 1986

Teofil al Antiohiei, Sfântul, *Trei cârti către Anatolie,* în Apologeţi de limba greaca, PSB 2, trad., note şi indice de Pr. Prof. Theodor Bodogae, Pr. Prof. Olimp Caciula, Pr. prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980
Tertulian, *Adversus Judaeos*, transl. by G.D. Dunn, Patristic Monograph Series 19, Editura Catholic University of America, Washigton, 2008
Vasile cel Mare, Sfântul, *Contre Eunome,* critique, introd. et notes B. Sesboue, G. Durand, L. Duntreleau, în Sources Chretiennes, vol. 299, 305, Editura du Cerf, Paris, 1982,1983
Idem, *Omilii la Hexaemeron* I-IX, în PSB 17, trad.,note şi indici, de Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986

Literatură secundară

I. Filosofi

Aristotel, *Despre Cer*, trad. Şerban Nicolau, Editura Paidea, Bucureşti 2005
Idem, *Fizica*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965
Idem, *Metafizica*, Editura Academiei, Bucureşti, 1965
Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tubingen, 1960
Platon, *Opere complete*, Editura Academiei, Bucureşti, 1988
Plotin, *Opere,* trad. Andrei Cornea, Editura Humanitas, 2003
Sartre, Jean Paul, *Fiinţa şi neantul, eseu de ontologie fenomenologică*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2004

II. Studii, monografii

Anania, Bartolomeu, *Împărăţia în cele trei ipostaze,* în Monitorul de Cluj, Editura Monitorul, Cluj, 04/01/2008
Antonie Ploieşteanul, Dr., Episcop vicar patriarhal, A *fi creştin în timp sau în contratimp?*, în Glasul Bisericii, An XXXVII, nr 7-8, 1978

Anghelescu, Gheorghe F., *Timp şi dincolo de timp*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1997

Armstrong A.H., *Eternity, life and movement în Plotinus' account of „nous",* Cambridge University Press, 1971

Arseniev, Nicolae, *Descoperirea vieţii veşnice*, Editura Credinţa Noastră Bucureşti, 1991.

Idem, *Sensul şi ţinta istoriei*, în „Studii Teologice" XLI (1989), nr. 5-6, p. 5.

Aubinau, Michel, *Grégoire de Nysse: Traité de la virginité, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Sources Chrétiennes, 119, Paris 1966.

Bachelard, G., *La dialectique de la duree*, Presses Universitaire de France, Paris, 1963

Baghiu, Bogdan, *Logosul în filosofia stoicilor şi în unele scrieri patristice*, Teza de doctorat, Ed. Universităţii Al.Ioan Cuza, Iaşi, 2005

Bailey, Clarence, *The Greek Atomists and Epicurus*, Clarendon Press, Oxford, 1928

Balas David L., *Eternity and Time în Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, Editura H. Dorrie, M. Altenburger, and U. Sinryhe. E. J. Brill, Leiden: 1972

Balthasar, Hans Urs von, *Kosmische Liturgie*, Trier, 1988,

Idem, *Creation et Trinite*, Communio, nr. 13, 1988, p. 69

Idem, *Présence et pensée 2, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988,

Bălana, Pr. Magistrand Gheorghe, *Despre învierea trupurilor şi natura lor după înviere*, în „Studii Teologice" IX (1957), nr. 5-6,

Berchman, R.M., *From Philo to Origen: Middle Platonism în transition*, Chico, California, 1984

Berdiaev, Nikolai, *Sensul istoriei*, Editura Polirom, Iaşi, 1996,

Idem, *Un nou ev mediu*, Editura Omniscop, Craiova, 1995

Berdiaeff, Nicolae, *Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXe siècle et au début du XXe siècle*, trad. H. Arjakovsky, Tours, Paris, Marne 1969

Bielavski, Maciej, *Părintele Stăniloae, O viziune filocalică asupra lumii*, Sibiu, Editura Deisis, 1999,

Blowers, Paul, *The Logology of Maximus the Confessor în His Criticism of Origenism*, în Origeniana Quinta, Peeters Press, Leuven, 1992
Bulgakov, Sergius, *The Lamb of God*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publish. Co., New York, 2002
Callahan, John, *Four views of Time în Ancient Philosophy*, Connecticut, 1968
Idem, *Basil of Caesarea: A new source of St Augustine' s theory of time*, în Harvard Studies of Classical Philology, Harvard University Press, Harvard, 1958
Chroust, A. Henry, *The meaning of time în the ancient world,* The New Scholasticism, XXI (1947)
Idem, *The Methaphisics of Time and History în Early Christian Thought*, în The New Scholasticism, XIX, London, 1945
Ciomoş, Virgil, *Timp şi Eternitate. Aristotel, Fizica IV 10-14, Interpretare fenomenologica*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998
Claus, Donald, *Towards the Soul*, Yale University Press, New Haven, 1981
Clement, Olivier, *Transfigurer le temps*, Neuchatel, Paris, 1959
Idem*, Note sur le Temps* (I), în Messager de l' Exarhat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, nr.26, Presses Universitaire de France, Paris, 1957
Coope Ursula, *Time for Aristotle*, Physics IV.10-14, Clarendon Press, Oxford, 2005
Cullmann, Oscar, *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif,* Delchaux & Niestlé S.A., Neuchatel & Paris, 1947
Danielou, Jean, *„Akolouthia" chez Gregoire de Nysse* în Revue des Sciences Religieuses (Paris, 1953), pp.219-249.
Idem, *L etre et le temps*, E.J. Brill, Leiden, 1970
Idem, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944.
Idem, *La „theoria" chez Grégoire de Nysse*, în Studia Patristica, vol. XI, 1972, 131. 18,
Idem, *La resurrection Des Corps*, în Vigilae Christianae, pp. 154-170(17), Volume 7, Number 1, Brill,1953

Deseille, Placide, Dictionnaire de Spiritualite, tome II, part II, col. 1882
Dodds, E.R., *Dialectica spiritului grec*, trad. de Catrinel Plesu, Biblioteca de Arta 352, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983
Dumitru Radu, Pr. Prof. Dr., *Viaţa veşnică*, în vol. Îndrumări misionare, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, p. 939-940
Eliade, Mircea, *Împotriva deznădejdii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992
Idem*, Tratat de istoria religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992
Idem, *Imagini şi simboluri,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1994
Idem, *Sacrul şi profanul,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
Ellverson, A.Saul, *The dual nature of man: a study în theological anthropology of Gregory of Naianzus*, Uppsala, 1981
Eslin, Jean Claude, *Dumnezeu şi puterea*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2001
Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996,
Idem, *Mystere de l'histoire*, în revue „Communion", periodique trimestriel publie par la Communante de Taize, vol XXIV, nr 93, 1970,
Idem, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. Ion Buga, Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007
Fer, Nicolae, drd., *Învăţătura ortodoxă despre „ plinirea timpului"*, în Glasul Bisericii, Anul XXXII nr. 5-6, mai-iunie 1973, p. 547
Idem, *Cunoaşterea lui Dumnezeu, şi ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în Ortodoxia, nr.1, anul 1971, pag. 85.
Felmy, Karl Christian, *Dogmatica experienţei ecleziale*, Editura Deisis, Sibiu, 1999
Florenski, Pavel, *Les Pères orientaux du IV-e siècle*, Paris, 1931
Idem, *Stâlpul şi temelia Adevărului*, Editura Polirom, Iaşi, 1999,
Florovski, George, *Aspects of Church History*, Tesalonic, 1979
Idem, *Creation and Redemption*, Tesaloniki, 1980
Idem, *Eschatology în the Patristic Age*, în Studia Patristica, vol II, Kart Aland and SL. Cross, Oxford,1955

Funkenstein, Amos, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică*, Editura Humanitas, 1998
Gaith, Jerome, *La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse*, J.Vrin, Paris, 1953
Ghius, Arh. Benedict, *Taina Răscumpărării în Imnografia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti,1998,
Gilson, Etienne, *L'Esprit de la Philosophie Medievale*, Paris, 1944
Graeser, Adam, *Plotinus and the Stoics: A preliminary study*, Brill, Leiden, 1972
Guitton, Jean, *Le temps et l'Eternite chez Plotin et Saint Augustin*, Boivin&Cie, Aubier, Paris, 1971
Harl, Marguerite, *Origen et la function revelatrice de Verb' incarnee*, Paris, 1958
Hawkings, Steven, *Universul intr-o coaja de nuca*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006
Hussey, Edgar, *Aristotle's Physics Books III and IV*, Oxford University Press, Oxford, 1993
Kalomiros, Alexandros, *Sfinţii Părinţi despre originile cosmosului şi omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2006
Kovalevsky, Jean, *Taina originilor*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996
Ladner, Gerhart B., *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action în the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1959
Lemeni, Adrian, *Sensul eshatologic al creaţiei*, Editura Asab, Bucureşti, 2004
Idem, *Teoria cosmologică a Big-Bangului. Implicaţii filosofice*, în vol. Teologie şi ştiinţe naturale, Mitropolia Olteniei, Craiova, 2002
Idem, *Despre spaţiu şi timp în fizică şi teologie*, în *Teologia*, rev. Facultatii de Teologie Ortodoxă din Arad nr. 3, Arad, 2000
Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Lidia şi Remus Rus, Editura Sofia, Bucureşti 2006,
Idem, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit,* Editura Anastasia, Bucureşti,1990
Idem, *Theologie dogmatique*, în „ Messager', nr. 48, 1964

Louth, Andrew, *Dionisie Areopagitul, O introducere*, trad. de Sebastian Moldovan, Editura Deisis, Sibiu, 1997

Markus, J. Hans, *Neoplatonism în Early Christian Thought*, Blumenthal, London, 1981

Meyendorff, John, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. rom. Pr. Prof. Nicolae Buga, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1997

Mellor, Hugh D., *Real Time* II, Grease Point Press, London and New York, 1998

Mironescu, Alexandru, *Kairos*. *Eseu despre teologia istoriei*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996

Moreau, Jaques, *L' Espace et le Temps selon Aristotel*, Gallimard, Paris, 1965

Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, Editura Polirom, Bucureşti, 2007

Marrou, Henri-Irénée, *Teologia istoriei*, Editura Institutul European, Iaşi, 1995

Morison, Ben, *On Location. Aritotle's concept of Space*, Oxford University Press, Oxford, 2002

Moşoiu, Nicolae, pr., *Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, Braşov, 2000

Vladutescu Gh. Bansoiu I., *Filosofie greacă în texte*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998

Nellas, Panayotis, *Omul animal îndumnezeit, Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 1999

Nicolaescu, Diac. Prof. N. I., *Venirea a doua a Domnului – Împărăţia de o mie de ani*, în „Studii Teologice" XXIV (1972), nr. 1-2, p. 13.

Otis, Brandon, *Gregory de Nyssa and the Capadocian Conception of Time*, în Studia Patristica, vol XIV, part III, Oxford, 1976

Owen, G. Eduard, *Motion and Time, Space and Matter*, P.Machamer and R.Turnbull Press, Columbus, 1976

Péguy, Charles, *Uvres en prose complètes*, vol. III, Paris 1992, Gallimard, p. 904-905

Plass, Paul, *The concept of Eternity în Patristic Theology*, în Studia Theologica, Scandinavian Journal of Theology, Oslo-Bergenromso, vol. 36, 1982
Plămădeală, Antonie, drd. Ieromonah*, Învăţătura ortodoxă despre Rai şi Iad*, în „Studii Teologice” XX (1968), nr. 7-8,
Pritchard, Martin, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Saint Augustin Press, Seattle, 1995
Puech, H.C., *Gnosis and Time*, în „ Man and Time”, Princeton, 1973
Rădulescu, Pr. Dr. Nicolae, *Judecata universală după Noul Testament*, în „Studii Teologice” XXIX (1977), nr. 1 – 2,
Rezuş, Pr. Prof. Univ. Dr. Petru, *Teologia ortodoxă contemporană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1989
Romanu, Diac. prof. Vicenţiu Banaduc Pr. Prof. Patruţ, *Creaţia ca dar dumnezeiesc şi logositatea ei. O încercare de reinterpretare a cosmo-antropogenezei,* în Studia theologica, 2003-2009,
Rondeau, Marie Josephe, *Exegese du psautier et atanabase spirituelle chese Gregoire de Nysse*, în „Epektasis”, XXIX (1981)
Rose, Serafim, Ieromonah, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor*, Editura Sophia Bucureşti, 2002
Sambursky, Samuel, *Physics of the stoics*, Routledge, London, 1959
Idem, *The prolongation of Time*, Routledge, London,1959
Săndulescu, Drd. Gheorghe, *Concepţia eshatologică a Fericitului Augustin în „De Civitate Dei”*, în „Studii Teologice” XXXVI (1984), nr. 9-10, p. 674.
Schmemann, Alexandre, *Introducere în teologia liturgică*, Editura Sofia, Bucureşti, 2002.
Idem, *Euharistia, Taina Împărăţiei*, trad. Pr. Boris Raduleanu, Editura Anastasia, 1993
Idem, *For the Life of the World,* Crestwood, NY 1998
Idem, *The Journals of Father Alexander Schmemann* 1973-1983, 202 (30 noiembrie 1978), Crestwood, NY 2000
Servais, Jacques, *Hans Urs von Batlhasar şi Răsăritul creştin*, trad. de Simona Zetea, în Studia theological, Universitatea Babes-Bolyai, Cluj,2007
Sofronie, Arhimandritul, *Naşterea întru împărăţia cea neclătită*, ed. Reîntregirea, 2003

Sorabji, Ramachandra, *Time, Creation and the Continuum: Theories în Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth Press, London,1983

Spidlik, Thomas, *L'eternita e il tempo, la zoe e il bios, problema dei Padri Cappadoci*, în „Augustinianum", 16 (1976), p.107-116

Idem, *Spiritul Răsăritului Creştin, IV, Omul şi destinul său în filosofia religioasă rusă*, Editura Deisis, Sibiu, 2002

Stamatellos, Giannis, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences în Plotinus Enneads*, State University of New York Presss, Albany, 2007

Staniloae, Dumitru Pr. Prof. Dr, *Timp şi veşnicie*, trad. Stefan Francisc Voronca SLG Press, Convent of the Incarnation, Fairacress, Oxford, 1971

Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, editia a II-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, vol. I

Idem, *Studiu introductiv la Sfântul Atanasie cel Mare, Despre întruparea Cuvântului*, în PSB 15, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985

Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Cristal, Bucureşti, 1995

Stăniloae, Dumitru, *Dumnezeu şi timpul. Idei generale*, în Revista teologica, Sibiu, An XXVII, Dec 1937, nr 12

Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Iisus Hristos – lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993

Idem, *Dumnezeu este Iubire*, în Ortodoxia, an XXIII, nr.3, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti,1971

Idem, *Darul lui Dumnezeu către noi*, în Mitropolia Moldovei şi Sucevei, nr.344, 1970

Idem, *Sfânta Treime şi creaţia lumii din nimic în timp*, în „Revista Mitropoliei", 1987, nr. 2

Stead, C., *Philosophy în Christian Antiquity*, Cambridge, 1994,

Strange, Steven, *Plotinus on the nature of eternity and time, în Aristotle în Late Antiquity*: *Studies în philosophy and the history of philosophy*, The Catholic University of America Press,Washington DC,1994
Sturzu, Ioan, *Viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul şi a Părintelui Dumitru Stăniloae asupra Revelaţiei naturale. Reflecţii asupra valorii teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste în fizică*, Teza de doctorat, Editura Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iaşi, 2006
Svetlov, P., *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, trad. Serghie Bejan şi Constantin Tomescu, vol. II, Chişinau, 1936
Tzalmalikos, P.,*Origen –Cosmology and ontology of time*, Koninklijke Brill NV, Lieden, 2006
Vlastos, G., *The disorderly Motion în the" Timaeus'*, în R.E. Allen Press, New York, 1965
Vlăduţescu, Gheorghe, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001
Yannaras, Christos, *Persoana şi eros*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000
Idem, *Foamea şi setea*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000
Wagner, H., *Aristotel's Physics*, Kramer's Press, Berlin, 1967
Weber, Max, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007
Wright, Martin R., *Cosmology în Antiquity*, Routledge, London, 1995
Zizioulas, Ioanis, *Mitropolit Euharistie, Episcop, Biserică,* Editura Basilica, Bucureşti, 2009



ISBN: 978-606-37-2192-2